

# COTIDIANO DOS NEGROS NO BRASIL ESCRAVISTA

\*\*\*

*SHEILA DO CASTRO FARIA*

# ÍNDICE

<b>I - COMPOSIÇÃO ÉTNICA DO BRASIL ATUAL .....</b>	<b>1</b>
POVOAMENTO E OCUPAÇÃO .....	3
TRÁFICO ATLÂNTICO E TRANSFORMAÇÃO DO NEGRO EM ESCRAVO.....	10
<b>II – ESCRAVIDÃO.....</b>	<b>18</b>
IDENTIDADE ESCRAVA E HERANÇA AFRICANA .....	21
CULTURA OCIDENTAL, AFRICANA OU ESCRAVA? .....	26
ESCRAVO ENQUANTO CLASSE SOCIAL.....	29
COR E CONDIÇÃO SOCIAL NO PERÍODO ESCRAVISTA.....	36
<b>III - FAMÍLIA ESCRAVA.....</b>	<b>43</b>
O CASAMENTO TRIDENTINO NO BRASIL .....	46
ACESSO DE ESCRAVOS AO CASAMENTO CATÓLICO .....	54
CASAMENTO E ESCRAVIDÃO .....	57
UNIDADES PRODUTIVAS E POSSIBILIDADES MATRIMONIAIS.....	67
ESCRAVO E CASAMENTO NO SUDESTE - O SÉCULO XIX.....	72
COMPADRIO .....	75
<b>IV - HABITAÇÃO, HÁBITOS ALIMENTARES E VESTIMENTAS.....</b>	<b>78</b>
CASAS E SENZALAS: O LUGAR DE MORAR.....	79
FOGO E FAMÍLIA NA RECUPERAÇÃO DA LINHAGEM .....	86
ALIMENTAÇÃO – A MISTIÇAGEM CULINÁRIA.....	89
ROUPAS E ADEREÇOS.....	95
<b>V - TORNAR-SE LIVRE - MOBILIDADE SOCIAL.....</b>	<b>105</b>
LEGISLAÇÃO SOBRE ESCRAVIDÃO E ALFORRIA – DIREITO COSTUMEIRO.....	108
A HISTORIOGRAFIA SOBRE ALFORRIA NO BRASIL .....	111
INSTRUMENTOS LEGAIS DA ALFORRIA .....	114
ALFORRIAS TESTAMENTÁRIAS E NA PIA BATISMAL.....	117
OS PRIVILEGIADOS DA ALFORRIA EM CARTAS DE LIBERDADE .....	122
<b>VI - VIVER COMO LIVRE NUMA SOCIEDADE ESCRAVISTA.....</b>	<b>125</b>
LIBERDADE, ASCENSÃO SOCIAL E RETORNO Á ÁFRICA: ALGUNS CASOS .....	126
MULHERES E PECÚLIO – HISTÓRIAS DE “MAL VIVER” .....	130
COMÉRCIO E POBREZA .....	135
ESCRAVA “RICA”, LIBERTA POBRE – UM CONTRA-SENSO HISTORIOGRÁFICO .....	136
COMÉRCIO E FORTUNA.....	141
INVESTIMENTOS .....	144
MULHERES FORRAS E HERANÇA AFRICANA.....	148
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>149</b>
<b>ANEXO 1 .....</b>	<b>160</b>
LIVRO QUARTO, TÍTULO LXIII, DAS ORDENAÇÕES FILIPINAS .....	160

## I - COMPOSIÇÃO ÉTNICA DO BRASIL ATUAL

No primeiro recenseamento geral do Brasil, realizado em 1872, a população do Império somava menos de 10 milhões de habitantes<sup>1</sup>. Destes, 15,21% eram escravos e a população considerada “branca” representava 38,14% do total, incluindo escravos e livres. Entre os livres, 8.419.672 pessoas, 39,48%, seriam “pardas” e 19,94%, pretas. Mais de cem anos depois, no recenseamento de 1996, eram 157.079.573 os habitantes do Brasil, assim divididos por “cor”: 55,2%, brancos; 38,2%, pardos; 6,0%, pretos; 0,4%, amarelos e 0,2%, indígenas. As pessoas “pretas” estão, percentualmente, desaparecendo, enquanto as “brancas” aumentam em quantidade e em proporção. O Brasil se estaria, realmente, como queriam – ou querem – muitos intelectuais, estudiosos e políticos, “branqueando”?

Obviamente que, entre os dois censos, houve a entrada de enormes levas de imigrantes europeus, principalmente italianos e alemães, e, no início do século XX, de asiáticos, em particular japoneses, mas a esmagadora maioria da população era, e continua sendo, de origem portuguesa, africana e indígena. Pensar a população brasileira é avaliar um mosaico bastante diversificado de origens étnicas, a maioria tão miscigenada que fica extremamente difícil estabelecer um critério rigoroso sobre a “cor”.

Os critérios de “cor”, no Brasil, tanto antes quanto agora, são extremamente elásticos e regionalizados, bastante diferentes dos vigentes nos Estados Unidos, na África do Sul e Angola, por exemplo. Nos Estados Unidos, tem-se um critério de cor dual, ou seja, separam-se brancos e negros. Qualquer pessoa que tenha sangue negro, mesmo que sua aparência seja de um branco, é considerado *black*. No século XIX, havia a categoria “mulato”, desconsiderada posteriormente.<sup>2</sup> Na África do Sul, o critério foi tripartite, com as categorias “branca” (*european* ou *white*), “negra” (*african* ou *bantou*) e “mestiça” (*coloured*), construídas antes do *apartheid*, mas que, durante os anos de luta, se acabaram transformando num sistema dual, como nos Estados Unidos, pois os “negros” e os “mestiços” uniram-se na categoria “negro” contra os “brancos”. Em Angola, à época ainda do domínio português, segundo o censo de 1934, a divisão também era tripartite, com as pessoas classificadas como “brancas”, “de cor” (mestiças) e “banto”<sup>3</sup>.

Oracy Nogueira afirma que os critérios de cor, no Brasil do século XX, são baseados na cor da pele e nas marcas externas e não nos ascendentes<sup>4</sup>. Os mestiços, portanto, podem ser transportados, dependendo de quem os avalie (inclusive eles próprios), para a categoria “branco”. Segundo Kabengele Munanga,

(...) na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponto transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se “dissolve” em uma categoria comum fundante da nacionalidade (DA MATTA, 1987). Daí o mito da democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço. Houve até autores que falaram de uma nova raça brasileira resultante da mistura e que não seria mais nem preta, nem índia, nem branca, mas simplesmente a “raça brasileira”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> A população era de 9.930.478 habitantes, obviamente sem contar os índios não dominados. Cf. Recenseamento do Império do Brasil, 1872. Arquivo do IBGE.

<sup>2</sup> Cf. DAVID (1991); MUNANGA (1996).

<sup>3</sup> Cf. FIGUEIRA (1938).

<sup>4</sup> Cf. NOGUEIRA (1983).

<sup>5</sup> MUNANGA (1996), p. 186. Cf. DA MATTA (1987).

Segundo argumentos de alguns autores, as variadas nuances de cores, designadas pelos mestiços, quando lhes foi solicitado, exemplificada no recenseamento de 1980 e compilada por Clóvis Moura, que listou 136 cores respondidas por brasileiros não-brancos, representariam a fuga da realidade étnica e da identidade, por parte dos brasileiros, que procurariam aproximar-se do padrão branco, que seria superior.

Kabengele Munanga considera que interpretações como estas, por parte de vários estudiosos, estão baseadas na “Antropologia especulativa, asfixiada pelo naturalismo, pelo darwinismo, pelo eugenismo e pela ideologia dominante”<sup>6</sup>. Criticando estes autores, acredita Munanga que o mestiço, como categoria social, no Brasil, tem reais condições de ascender socialmente e ser considerado, a partir do acesso a certas variáveis (culturais ou socioeconômicas), “branco”. Munanga considera inteligente e interessante tal sistema, pois este “seria capaz de manter uma estrutura racista sem as hostilidades abertas encontradas em outros países”<sup>7</sup>. Mais do que isto, além da mestiçagem física, encontrar-se-iam as mestiçagens culturais. A imagem criada do brasileiro (e da cultura brasileira), baseada no tripé índio, negro, branco, tendo como junção a mestiçagem, acabou criando a idéia de um povo misturado biológica e culturalmente desde o início da colonização portuguesa, raiz da construção de uma identidade nacional, que, progressivamente, levou à noção de “democracia racial”. Em suma, para o autor, apesar de ser um mito, pois nada existe de democrático na distribuição de riqueza ou de renda – os brancos detêm as melhores condições materiais, políticas e sociais – a concepção de “democracia racial” permite a imagem de que no Brasil é possível a um mestiço ascender social e economicamente, tornar-se “branco”, o que representaria ser mais bem tratado e considerado aos olhos do outro.

Kabengele Munanga, ao comparar as formas de racismo em algumas partes do mundo, escolhe a do Brasil como a menos ruim, o que é, sem dúvida, interessante. Mas há de se ter cuidado. O sentido benigno ou positivo com que o autor vê a forma com que os brasileiros, no geral, lidaram com as diferenças étnicas pode adequar-se a somente uma bem pequena parcela da população. Para chegar a “branco”, a pessoa tem de ser muito pouco “parda” e este contingente populacional é bastante reduzido. Além do mais, a aparente “identidade nacional” em torno da existência de uma “democracia racial”, em que o “pardo” pode virar “branco” e adquirir as regalias a este concedidas, deve ser regionalizada, pois entre as diversas regiões brasileiras encontram-se diferenças extremamente evidentes.

As áreas que mais dependeram do trabalho escravo são, hoje, as que detêm elevada influência das culturas africanas. É o caso, por exemplo, da Bahia, que se destaca pelos candomblés, pelos trajes que lembram a África, pela culinária e por mais um sem número de elementos nitidamente de origem africana. Ali, portanto, o ser “pardo” ou “branco” é bem diferente do “pardo” e do “branco” de outras regiões. A Região Sul do país, com sua maior ocidentalização nos costumes e na tez de sua população, tem padrões diferentes para uma classificação por cor. O “pardo” do sul é bem mais “branco” do que o “pardo” da Bahia. Certamente que um “branco” baiano poderia ser totalmente “pardo” no sul.

O censo de 1996 reflete bem as diferenças regionais, principalmente se formos computar o contingente de brancos das variadas regiões. Os “negros” são, unanimemente, as minorias em todas elas. Abundam pardos e brancos, embora de maneira diferenciada. Enquanto a Região Norte tem somente 28,5% de brancos e a Nordeste, 30,6%, por outro

---

<sup>6</sup> MUNANGA (1996), p. 188.

<sup>7</sup> MUNANGA (1996), P. 188.

lado, as duas regiões detêm as maiores proporções de “pardos”, 67,2% e 62,9%, respectivamente. Já a Região Centro-Oeste é mais equilibrada: 48,3% de brancos e 46,6% de pardos.

Sul e Sudeste são as regiões mais “brancas”, respectivamente com 85,9% e 65,4% deles. De pardos, o Sul apresenta somente 10,5% e o Sudeste, 26,5%. O que realmente surpreende é a pequeníssima proporção dos dois outros “povos” que compõem (ou compunham) a sociedade brasileira: os negros e os índios. A região que percentualmente agrega mais “pretos” é o Sudeste, com 7,4%, seguida da Nordeste, com 6,1%, da Centro-Oeste, com 4,0%, da Norte, com 3,7% e da Sul, com 3,1%. Os índios não chegam a 1% em nenhuma região, embora haja uma ressalva, no censo, de que as populações rurais de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá não tenham sido recenseadas, o que por certo aumentaria bastante a quantidade de índios, mas provavelmente não a de negros. A maior proporção de “pretos”, no Sudeste, provavelmente reflete um maior engajamento político militante do movimento negro, que pretende, genericamente, reconstruir uma identidade negra no Brasil.

Os recenseamentos, tanto os antigos quanto os atuais, são elaborados por pessoas que têm um olhar específico sobre a “cor” e a condição social. É um olhar datado e regionalizado, obviamente. Os questionários de muitos censos atuais permitem que o recenseado indique sua cor, dentro de um quadro estipulado previamente com as “cores” na qual a pessoa deve se enquadrar. Somente em alguns censos foi permitido deixar por conta do recenseado dizer ou escrever sua “cor”, como no caso de censo de 1980. São estes que refletem, portanto, uma auto-imagem, que merece ser considerada e não simplesmente taxada de “falta de consciência étnica” ou “falta de identidade”. Há uma identidade e há uma consciência étnica, só que diferentes das que alguns etnólogos ou ativistas poderiam considerar como mais adequadas.

Palavras e expressões mudam seus significados com o tempo, e isto não é nenhuma novidade. Para os historiadores, entretanto, estas mudanças são particularmente complicadas, pois eles têm de estabelecer quais os significados de palavras e expressões utilizadas no passado. Quanto mais distante no tempo, mais difícil se torna desvendá-las, principalmente porque os dicionários da língua portuguesa são relativamente recentes (século XVIII). Além do mais, há os regionalismos. É necessário, portanto, ter bastante cuidado para avaliar as palavras utilizadas em épocas passadas, para não incorrer em anacronismos.

O presente trabalho tem por objetivo analisar alguns aspectos do cotidiano da ampla maioria da população brasileira – os negros e seus descendentes. Pode-se dizer que a mestiçagem foi tão grande que seria difícil, hoje, um brasileiro de, pelo menos terceira geração, não ter negros ou índios entre seus antepassados. Estamos, no entanto, nos “branqueando” cada vez mais, pelo menos em nossa auto-imagem. Resgatar a herança africana no cotidiano de escravos e livres de nosso passado e em nosso cotidiano atual é uma forma de recuperar a dignidade de um povo, cuja influência cultural foi negada até há bem pouco tempo.

### ***Povoamento e ocupação***

Em termos populacionais, o Brasil teve, à semelhança de outras áreas americanas, uma composição bastante heterogênea.

Os portugueses, ao chegarem ao Brasil, em 1500, encontraram uma população autóctone espalhada pela vasta área litorânea, que, segundo alguns autores, lá estava há relativamente pouco tempo. Segundo consta nas crônicas de época, foi a atividade de

certos homens, denominados “caraíbas”, entre os tupi, que teriam encaminhado grupos inteiros do interior para o litoral, em busca da “Terra sem Mal”. O movimento geral, relatado como de grande efervescência religiosa, foi intensificado com a decisão do governo português em ocupar definitivamente a terra, a partir 1530. Nos registros contemporâneos, feitos a partir desta data, tais movimentos foram denominados de “santidades”, que, para os colonizadores portugueses, era “sinônimo de revolta e/ou heresia indígena”<sup>8</sup>. A composição básica dos índios envolvidos nas santidades, pelo menos num primeiro momento, foi a de origem lingüística “tupi-guarani”, denominação gerada mais por uma estrutura lingüística do que por um padrão étnico, e foi este contingente que maior contato teve com os colonizadores. Entre eles, os mais numerosos eram, sem dúvida, os referidos como “tupinambá”, estimados em um milhão, na época do descobrimento, e em 189 mil, no final do século XVI. As denominações usuais para designar os grupos “tupi-guarani” eram: tupinambá, tamoió, tupiniquim, carijó, caeté, temiminó, potiguar etc.

A de “tapuia” é uma categoria criada no próprio contexto colonial. As línguas não-tupi foram identificadas pelos colonizadores, junto com seus falantes, com o nome genérico – utilizado de forma contrastiva pelos mesmos tupi – de “tapuia”. O dos tapuia, então, é um universo percebido em oposição ao mundo tupi. Nas crônicas, a partir de Gândavo, à extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa se apunha a extraordinária diversidade cultural e lingüística dos povos do sertão: gente “de língua travada”, segundo a célebre expressão jesuítica. Outro elemento de caracterização da distinção tupi/tapuia é o geográfico: estes últimos são mais afeiçoadas às entranhas “das brenhas e centro dos sertões”. Desde Gabriel Soares de Souza, a noção de tapuia constrói-se colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara, que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial.

“Tapuia” foi categoria criada no contexto colonial, e identificada, pelos colonizadores, em oposição ao mundo tupi, mais bem conhecido e portador de uma homogeneidade cultural e lingüística apreciável. Em contrapartida, os “tapuia”, gente de “língua travada”, eram percebidos pela sua diversidade cultural e lingüística, ligados ao sertão e bárbaros<sup>9</sup>. Parte pertencia ao grupo lingüístico jê, destacando-se os aimoré, charrua, goitacá, tremembé, kariri, janduí, surucu, caindé, paiaçu, entre outros, quase todos ocupando o interior do Brasil; os demais faziam parte de grupos lingüísticos menores. Pouco contato tiveram com os portugueses, pelo menos no primeiro século de colonização, com exceção dos aimoré, que lutaram contra os colonos. Na literatura coeva, os tapuia são descritos como os mais bárbaros entre os bárbaros. Antropófagos, sanguinários, ferozes eram alguns termos com que os qualificavam. Acostumou-se, no vocabulário português, a denominar tapuia a todos que resistiam à colonização. Ainda no século XIX, o romantismo brasileiro manteve a dicotomia, “fazendo dos tupi heróis e portadores dos valores civilizatórios, pois aparecem como cristãos e falando português. Seus inimigos, porém eram os tapuia que, como selvagens, viviam em cavernas, praticavam canibalismo e mostravam seus corpos sem pudor”<sup>10</sup>.

A população do Brasil, antes da chegada dos portugueses, compunha-se, portanto, genericamente, de tupi e tapuia, povos que, no conjunto, receberam estimativas bastante díspares por parte dos estudiosos. Pressupunha-se que o número de índios, quando os

---

<sup>8</sup> VAINFAS (1995), p. 51.

<sup>9</sup> POMPA (2001).

<sup>10</sup> Cf. RAMINELLI (2000).

portugueses chegaram, não passava de um milhão<sup>11</sup>. Hoje, há cálculos que os estimam em 8,5 milhões, o que, para alguns autores, como Jennings, traz como resultado o fato de que a América não foi descoberta, foi invadida<sup>12</sup>.

Índios, tupi-guarani e tapuia são, conseqüentemente, simplificações, pois entre eles existiam variados grupos étnicos. A história da cultura brasileira é, desta forma, bem mais complexa do que tais designações podem parecer à primeira vista. Mas a diversidade étnica não se restringia somente aos índios. Os outros dois grandes contingentes, o branco e o africano, também não eram homogêneos.

Apesar de reino cristão, Portugal possuía elevado número de judeus em seu território, transformados forçadamente em cristãos-novos sob o reinado de D. Manuel, em 1497. Durante o período de expansão ultramarina, os judeus foram figura de destaque no financiamento e em diversas funções das navegações. Somente com a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, em 1536, as práticas judaicas foram objeto de perseguição. A Inquisição portuguesa, a exemplo da espanhola, tinha como alvo principal as heréticas práticas judaicas, exercidas pelos cristãos-novos e seus descendentes. Apesar do empenho da Inquisição, as atividades criptojudais foram comuns, inclusive no Brasil, para onde se dirigiu elevado número de judeus conversos. Além de pretensos ou verdadeiros judeus, ciganos, muçulmanos, protestantes também faziam parte do mosaico religioso do Brasil desde o início do povoamento. Indicar todos como “brancos”, portanto, esbarra na mesma simplificação apresentada para os índios.

Tratar dos “africanos”, como um grupo, significa incorporar mais um sem número de etnias no complexo cultural do Brasil. Antes de mais nada, é necessário frisar que o termo “africano”, para designar os negros oriundos do tráfico atlântico de escravos, é anacrônico para o período colonial e, mesmo, para a primeira metade do século XIX. Só se generalizou na segunda metade do século XIX.

Inicialmente, os escravos eram denominados de “negros da guiné”, diferenciando-os dos “negros da terra” ou “negros brasis”, como eram chamados os índios. Não há consenso entre historiadores e nem mesmo entre as fontes de época sobre o termo “Guiné”. Sendo bastante elástico, abarca diferentes porções da África Ocidental. No início do século XV, os europeus pouco conheciam a África, restringindo-se à costa mediterrânea, ao Egito, ao Saara e ao norte da costa ocidental atlântica. Desde a Idade Média, falava-se de uma Etiópia, separada do norte da África pelo rio Nigris (ou Niger), tido algumas vezes como afluente do rio Nilo. Por sua vez, a Etiópia dividia-se em oriental e ocidental, esta última conhecida como Etiópia da Guiné, de onde decorre o termo “negro da guiné”, usado amplamente nos séculos XV e XVI como sinônimo da hoje chamada África negra ocidental. Foi sobre a Etiópia da Guiné, ou seja, o lado ocidental da África, que os portugueses centraram esforços de reconhecimento no decorrer do século XV.

As descrições mais antigas sobre os povos que habitavam a Etiópia da Guiné estão recheadas de povos bárbaros, idólatras, tendo como meio ambiente uma floresta hostil, ocupada por monstros e às margens de um Mar Tenebroso (Atlântico). Com o tempo, as descrições dos europeus vão-se restringindo a características mais humanas, embora sempre marcadas por juízos depreciativos.

As denominações das áreas ocupadas ou atingidas pelos portugueses derivam, em boa medida, das motivações econômicas e religiosas da expansão marítima. Ainda no século XVII, a palavra “guiné” era utilizada como alusiva aos habitantes da costa ocidental

---

<sup>11</sup> Cf. CUNHA (1992).

<sup>12</sup> JENNINGS (1975).

africana. Durante o período de reconhecimento da costa africana e com o desenvolvimento do tráfico de escravos, outras designações começaram a aparecer, para diferenciar os muitos povos que passaram a ter contato com os europeus. Inicialmente, eram duas as principais áreas exportadoras de escravos: a Costa da Mina, onde estava a fortificação portuguesa do Castelo de São Jorge (localizado na atual cidade de Gana) e uma área mais ao sul, onde havia uma grande cidade denominada “Beny” (cidade de Benin), capital do Reino de Benin (atual Nigéria), que teve seu apogeu no século XIII, mas que, no século XV, já estava em decadência. Não tendo ouro, o Benin incorporou-se ao circuito de tráfico de almas desde o século XV. As tentativas de cristianização da população de Benin mostraram-se infrutíferas e, durante todo o período em que durou o tráfico, a imagem de povo pagão vai acompanhar os oriundos de Benin. A Costa da Mina será referida, desde o século XV, com duas configurações: o Castelo de São Jorge, que representava a presença e o sucesso cristão na feitoria-fortaleza que celebrava o santo, e o Benin, identificado como o símbolo que resistiu à conversão.

As designações dos grupos africanos escravizados são bastante complexas e dependem da época, de onde e de quem fala. Os documentos que trazem referências a estes povos muitas vezes dão mais informações sobre os grupos que dominavam o comércio escravista do que sobre os escravizados. Deve-se levar em conta, inclusive, que, dependendo da época, um povo era o traficante e o outro, o escravizado; num outro momento, poderia ser o contrário. Foi o caso, entre outros, da região em torno do Benin, onde se localizava o antigo reino de Ifé, também em decadência antes da chegada dos portugueses. No século XVII, quando aumentou o tráfico para esta área, o reino de Ardra, localizado no litoral (tendo como principal escaudouro o porto de Ajudá), dominava o comércio negreiro. Na segunda metade do século XVII, a expansão do reino do Daomé, que se intensifica no século XVIII, fez com que os Ardra passassem de comerciantes a escravizados. Assim como estes, outros casos puderam ser identificados.

A região da Costa da Mina, de onde proveio o segundo maior contingente de escravos para o Brasil, era habitada por numerosos grupos de língua e etnias variadas. Em torno do Castelo de São Jorge, por exemplo, havia, no início do século XVII, oito grandes reinos – Iukassa, Ante (Ashante), Kommenda, Fetu, Asebu, Fante, Agona e Accra – e mais outros, que estabeleciam relações com os maiores. O crescimento do comércio e o aparecimento de um grande número de intermediários dificultam um entendimento claro da procedência dos escravos. Deve-se levar em conta, inclusive, a grande afluência de outros reinos europeus na Costa da Mina, região de muito interesse por suas minas de ouro e pelos escravos. Em 1637, os holandeses tomam dos portugueses o Castelo de São Jorge. Posteriormente, ingleses, franceses, dinamarqueses e brandeburgueses vão ali criar castelos e fortificações.

É necessário destacar a presença constante de grupos islamizados entre os habitantes da Costa da Mina e sua vizinhança. A expansão muçulmana, presente desde antes dos descobrimentos portugueses naquela parte da África, fez com que muitos dos escravos trazidos ao Brasil fossem maometanos, entre eles os *malinkes*, chamados na Bahia de mandingos. Mas foi principalmente no início do século XIX, quando um líder muçulmano iniciou uma *jihãd*, a guerra santa islâmica, em particular na região da atual Nigéria, que se produziu entrada significativa de escravos muçulmanos no Brasil, mais acentuadamente na Bahia.

As designações dos grupos étnicos indicavam ora a procedência do porto de embarque ou da região genérica de onde eram provenientes, ora um grupo identificado dentro do Brasil, com características, aos olhos dos colonos, semelhantes, ora, ainda, como eles próprios se automeavam. Foi o caso, por exemplo, dos “pretos mina”, assim denominados os que provinham da Costa da Mina e de seus arredores, mas que agregavam



uma enormidade de povos, entre eles os de língua ewe (chamados jeje, na Bahia), iorubá (oriundos do Reino de Ifé) e fon. Em um documento inquisitorial da Bahia, de fins do século XVI, referiam a Bastião, negro da Guiné, Antônio Ardra, Antônio Molec, Pedro Angico, Rodrigo Angola, Joane Angico, Duarte Angola, Cristóvão Angola, “todos negros da Guiné”, diferenciando-os de Francisco da Terra e Manuel da Terra, escravos índios<sup>13</sup>.

No final do século XVII, eram holandeses e ingleses os que dominavam, na Costa da Mina, o tráfico de escravos para a América. Os holandeses permitiram que portugueses fizessem o comércio de escravos, sob certas condições, em quatro portos: Grande Popo, Uidá, Jaquim e Apá, situados ao longo da costa do Doamé, todos vinculados ao Castelo de São Jorge, sob domínio holandês. A exigência dos holandeses era a de que somente tabaco poderia ser trocado por escravos nestes portos, deixando para eles uma taxa de 10%, o que permitia certa exclusividade aos comerciantes da Bahia, principal área de tabaco do Brasil, e excluía do comércio negreiro os negociantes de Portugal e os de outras áreas do Brasil.

Foi comum a designação de “nagô” ao grande contingente escravo existente na Bahia a partir do século XVIII, quando houve entrada maciça de escravos de língua ewe, denominado jeje, e de língua ioruba, genericamente indicado nagô, todos traficados pelo reino do Daomé, que se consolidou, nas primeiras décadas do século XVIII, baseado no comércio de escravos. Nagô é, portanto, um termo genérico, que abrange várias etnias, talvez oriundo da designação que os daomeanos (de língua ewe) davam aos povos de língua ioruba. Os indicados como “nagô”, em alguns documentos de época referiam-se a si próprios como “nagôs”, mas acompanhado do nome da cidade de onde vieram. Assim, utilizaram expressões como Nagô-Bá (da cidade de Egba), Nagô-Jebu (de Ijebu), Nagô-Gexá (Ijexá). Já ioruba é expressão que só se generalizou no século XIX<sup>14</sup>.

A partir do século XVI, quando toda a costa africana já era conhecida, as divisões da “Guiné” foram definidas em duas grandes unidades territoriais: a costa ocidental – destacando-se a Costa da Mina, os arquipélagos de Cabo Verde e o Reino do Benin – e o que conhecemos hoje como costa centro-ocidental – incluindo Congo e Angola.

Assim como na costa da Mina, as regiões do Congo e de Angola também incluíam grupos étnicos variados, a maioria deles também incorporados ao tráfico. Do Congo vieram os congo, muxicongo, loango, cabinda, monjolo; de Angola, encontravam-se os cassange, loanda, rebolo, cabundá, quissamã, embaça, benguela etc. Também entre eles oscilaram os traficantes e os escravizados, predominando, neste caso, a identificação do escravo pelo porto de embarque ou pela área de procedência. Durante o século XVII, foi do Congo o principal contingente de escravos transferidos para o Brasil. No período posterior, predominaram os de Angola. Escravos oriundos da costa oriental, principalmente de Moçambique (também bantos), só tiveram certa representatividade no tráfico a partir do início do século XIX. É muito difícil, portanto, precisar a procedência ou a etnia dos escravos enviados ao tráfico pela alternância de poder político nas várias regiões da África.

É importante ressaltar que as indicações mais precisas sobre os troncos lingüísticos dos povos da África só depois de terminado o tráfico africano foram objeto de estudos. Segundo Robert Slenes, foi a partir de observações de viajantes estrangeiros sobre o Brasil, entre eles Johann Moritz Rugendas (que publicou desenhos de tipos de negros por volta de 1828/29, na Europa, e transmitiu seus apontamentos a alguns cientistas), que os estudiosos puderam comprovar a existência de uma unidade lingüística entre os povos da África

---

<sup>13</sup> FARIA (2000).

<sup>14</sup> Cf. OLIVEIRA (1988).

Central e Austral, criando uma nova família de línguas, batizada com o nome de “banto”, na década de 1860. Para Rugendas, a observação das várias “tribos” da África estaria muito facilitada no Brasil, em particular no Rio de Janeiro, por estarem todas lá, em sua grande variedade. A observação seria melhor do que na África, onde somente com longas e perigosas viagens poderiam obter informações sobre os variados povos. Assim, entendem-se os motivos que fizeram com que o grupo mais importante trazido para o Brasil, os congo-angolanos, apesar de fazerem parte de um mesmo tronco lingüístico – o banto – fossem designados por seus portos de embarque ou por grandes áreas de captação de escravos.

Foi constante a transferência para o Brasil de rivalidades étnicas originárias da África. Negros de diferentes reinos mantiveram suas guerras na condição de escravos e, segundo alguns estudos, muitas vezes aproveitadas pelos senhores para evitar solidariedades que resultassem em revoltas coletivas. Tradicionalmente, a historiografia registrou que as tensões mais freqüentes se davam entre escravos congo-angolanos e os mina ou entre crioulos (escravos nascidos no Brasil) e os nascidos na África. Outros estudos ressaltam, ao contrário, as muitas identidades criadas a partir da vida como escravo. O assunto será retomado adiante, com mais vagar.

Há indicações de que, pelo menos entre os escravos da região congo-angolana, a comunicação e a solidariedade começavam inclusive antes da travessia para a América, ainda nos caminhos internos da África, em direção ao porto de embarque, pois falavam línguas inteligíveis entre si. O historiador Robert Slenes sugere, por exemplo, que o termo “malungo”, tendo o duplo significado de “companheiro” (ou “companheiro de sofrimento”) e de “barco/canoa”, em várias línguas dos habitantes da África central, aqui no Brasil adquiriu um sentido ainda mais amplo – significava aqueles que foram companheiros na travessia da *kalunga* (linha divisória, representada pelas águas do rio ou do mar, que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos)<sup>15</sup>.

A título somente de exemplo, a “mestiçagem” cultural do Brasil pode ser bem exemplificada na história de “Malunguinho”, nome atribuído ao líder do quilombo do Catucá, em Pernambuco, na primeira metade do século XIX. O quilombo espalhava-se pela floresta do Catucá, entre a cidade de Recife e a Zona da Mata seca, área rural de maior densidade populacional da província, permitindo uma ampla rede de conexões e cooperação de pessoas de fora do quilombo. As principais atividades eram roubo, furto, caça, agricultura de alimentos, comércio e contrabando, bem similares às realizadas por outros quilombos próximos a cidades, no século XIX. Não se sabe a época de criação, mas sua vida foi relativamente longa. O número de membros aumentava ou diminuía de acordo com as conjunturas políticas de Recife. Segundo Marcus Carvalho<sup>16</sup>, o quilombo crescia na época de divisão política das elites e murchava quando de união. Foram várias as tentativas da administração provincial em acabar com o quilombo, mas só obtiveram melhores resultados após 1826, quando o governo imperial passou a enviar recursos materiais e humanos para a repressão. Apesar do apoio estatal, o quilombo só foi finalmente aniquilado no final da década de 1830.

Não se tem certeza se “Malunguinho” seria a forma como qualquer líder do Quilombo do Catucá seria indicado ou se referia a um líder, especificamente. De qualquer forma, foi a denominação usada para indicar João Batista, chefe do quilombo, morto em 1835 em embate com as forças de repressão. “Malungo” é palavra de origem banto, tronco

---

<sup>15</sup> Cf. SLENES (1991-1992).

<sup>16</sup> CARVALHO (1998).

lingüístico de uma ampla área da África centro-ocidental, principalmente da região congo-angolana, de onde proveio a maior parte dos escravos traficados para o Brasil. Segundo Robert Slenes<sup>17</sup>, o termo, significando, em diversas línguas da África centro-ocidental, “meu barco” ou “camarada de embarcação”, adquiriu o sentido de “companheiro de sofrimento”, no Brasil, pela travessia do Atlântico, ou seja, “companheiro da travessia da vida para a morte branca”. Um dicionário português de 1779 já registrava a palavra sendo usada com o significado de: “*Malungo*, meu *malungo* (...) chama o preto a outro cativo que veio com ele [da África] na mesma embarcação”. Para Robert Slenes, as transformações nos significados do termo “malungo” representam o fato de que os escravos de origem banto, mesmo provindo de diversas etnias e falantes de diferentes línguas banto, puderam, no Brasil, reconhecerem-se como “irmãos”.

Já a forma como o termo foi aplicado para designar o líder do quilombo do Catucá, no diminutivo, representa um processo de transformação cultural bastante dinâmico, pois o uso do “inho” é característico do português falado no Brasil rural, segundo Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, que serve para maior familiarização com pessoas ou objetos, além de lhes dar relevo. Dessa forma, para Marcus Carvalho houve, do ponto de vista simbólico, um “abrasileiramento”, uma “crioulização” do termo, representando a construção de uma identidade “americana”, onde “todos não eram apenas malungos, mas malunguinhos”.

Catucá, depois da destruição do quilombo, tornou-se sinônimo de lugar de negros e desclassificados, em geral. Frei Caneca referiu-se ao ajuntamento de adversários da Confederação do Equador, reunidos em Barra Grande, na fronteira com Alagoas, de “Catucá”. “Malunguinho” passou a designar qualquer escravo insurreto. No culto da Jurema Sagrada, existente no Brasil desde o século XVI, de origem indígena mas, no século XIX, já bastante multicultural, “Malunguinho” virou uma divindade, entidade sagrada apresentada como caboclo, mestre ou exu, que não incorpora mais por estar num estágio espiritual superior. Em alguns versos dos cantos de Jurema, ele é o rei das matas: “Na mata só tem um / é Rei / O Rei da mata é Malunguinho”. Para Marcus Carvalho, virar uma divindade foi a forma encontrada pelo povo para homenagear um herói.

Assim como este, outros termos foram recriados no cativo, dando condições para que pessoas, mesmo de diferentes etnias, formassem identidades sociais importantes para a sobrevivência e para a construção de solidariedades no mundo da escravidão.

As designações dos grupos africanos escravizados variaram, portanto, conforme a época e os autores dos discursos. Desta forma, precisar com segurança as origens e as identidades étnicas dos africanos, que chegaram em grandes levadas ao Brasil, é extremamente difícil. Só se pode, nestes casos, tecer algumas conjecturas e aventar hipóteses, algumas embasadas em fontes que as tornam bastante prováveis.

Em resumo, em termos bem genéricos e utilizando o vocabulário dos historiadores, os dois maiores contingentes de escravos que se dirigiram ao Brasil foram originários da costa ocidental africana – denominados “guiné” (séculos XVI e XVII), “mina” (XVIII), “nagô” (XVIII e XIX) e “ioruba” (XIX) – e da África central – região congo-angolana (séculos XVI ao XIX) e de Moçambique (XIX), todos “banto”.

Foi no decorrer do século XIX, no contexto dos esforços para se abolirem o tráfico negreiro e a própria escravidão, que começou a aparecer o termo “africano”, para indicar escravos que vieram da África. Antes, em nenhum documento foram qualificados de africanos. A variedade étnica anterior e a cessação definitiva do tráfico, em 1850,

---

<sup>17</sup> SLENES (1991-92).

transformaram congo, angola, cabinda, mina, nagô, ioruba, accra, monjolo, entre inúmeros outros, em “africanos”. Deve-se ter em mente, portanto, que o “africano” é uma construção de observadores de fora, pois os próprios “africanos”, mesmo na segunda metade do século XIX, se identificavam por sua origem. Mas eram numericamente cada vez mais reduzidos. A crioulação dos escravos foi-se processando paulatinamente. A abolição, em 1888, libertou basicamente escravos crioulos. Obviamente que esta transformação foi acompanhada também da criação de uma comunidade escrava, com certa identidade, que diferenciava os nascidos no Brasil dos que vieram de fora.

Dentro do quadro exposto, fica bastante clara a dificuldade em tratar genericamente das práticas cotidianas de grupos tão variados, ancorados que estavam em origens culturais diversas. De qualquer forma, algumas junções ou agrupamentos são necessários.

### ***Tráfico atlântico e transformação do negro em escravo***

O tráfico atlântico de escravos negros foi contemporâneo da expansão marítima portuguesa e recebeu pleno beneplácito papal desde o século XV, por meio das Bulas *Dum Diversas* (1452), *Romanus Pontifex* (1455) e *Inter Coetera* (1456), as quais, entre outras disposições, autorizavam o cativo de infiéis e pagãos como meio possível de convertê-los ao cristianismo. Praticado sob chancela da Igreja, o tráfico seria fundamental para o funcionamento da empresa escravista da América portuguesa: cerca de 40% do contingente importado para a América, em todo o período de vigência do tráfico, dirigiu-se ao Brasil, seguido do Caribe britânico, que recebeu pouco menos de 20%.

A costa da África Ocidental, genericamente designada como “Guiné”, nos séculos XV e XVI, passou a ser objeto de atenção dos portugueses a partir da tomada da cidade de Ceuta, dos mouros, em 1415, quando se obtiveram informações mais precisas sobre as terras do Alto Níger e do Senegal, onde se acreditava estar o “ouro da Guiné” – na realidade, o ouro do Sudão. Tudo indica, entretanto, que já a partir de 1442 o comércio de escravos se tornou importante no financiamento dos custos das expedições armadas do infante D. Henrique o Navegador.

Na década de 1470, os portugueses atingiram o ponto do litoral africano designado Costa da Mina, onde ergueram a fortaleza de São Jorge da Mina (ou Castelo de São Jorge), entreposto importante de fornecimento de escravos para o arquipélago da Madeira e, posteriormente, para a América. No final do século XV, a costa ocidental africana – a Guiné – era já conhecida e mais bem delimitada. A Costa de Mina e, principalmente, a região congo-angolana forneceram a maior contingente de escravos para o Brasil.

O reino do Congo foi atingido pelos portugueses em 1483, por Diogo Cão, mas somente na década seguinte se estabeleceram contatos regulares com o reino do Manicongo, como então era conhecido. Provavelmente formado no final do século XIV, era composto por uma extensa área, dividida em províncias, algumas administradas por uma nobreza local e outras, por chefes, escolhidos pelo rei, dentre a nobreza da capital. Relações comerciais ligavam as províncias, compostas por cidades – *mbanza* – e aldeias – *lubata* – todas dependentes da capital, *Mbanza Kongo*, futura São Salvador. Nas cidades, os nobres controlavam a produção, resultado do trabalho escravo, que ali vigia sob duas formas: a doméstica ou de linhagem, na qual o cativo era resultado da guerra ou de sanções sociais, integrando-se o escravo à linhagem do senhor; a escravidão comercial, ligada à produção agrícola ou à exploração de minas.

No ano de 1491, o rei do Congo vai ser batizado com o nome de D. João I. Dura pouco a conversão, pois, alguns anos depois, o rei volta às antigas práticas pagãs, mas seu filho, Afonso I, após a vitória numa luta sucessória, faz expandir o cristianismo junto ao

seu povo, tornando-se o principal elemento na cristianização do Congo, governando de 1506 a 1543. O Reino do Congo, a partir do reinado de Afonso I, teve suas instituições políticas transformadas nos moldes da monarquia portuguesa: os chefes de província passaram a ser denominados condes, marqueses, duques etc., além de se ter procedido a uma expansão territorial e maior centralização do poder, traço que perdurou até o século XVIII.

Mesmo sendo o comércio de escravos, antigo na região, após o contato com os portugueses foi intensificado, passando a monopólio real, com redes comerciais que chegavam à ilha de São Tomé, centro de todo o tráfico da África ocidental. Em certo momento, as formas tradicionais de escravização – prisioneiros de guerra e pessoas endividadas – estavam sendo violadas, e o próprio Afonso I escreveu ao rei de Portugal, reclamando que até os nobres estavam sendo capturados por mercadores que desviavam as rotas sob controle dos chefes locais para escapar dos tributos. Durante o período, os escravos provenientes da capital do Kongo, rebatizada com o nome de São Salvador do Kongo pelos portugueses, eram exportados a partir dos portos de Mpinda, na foz do rio Zaire, e de Ambriz, ao norte de Luanda. Ainda nas primeiras décadas de contato, os portugueses, já buscando fugir do monopólio do Congo, dirigiram-se para a região do Ndongo (futura Angola).

As relações entre o Congo e Portugal vão entrar em declínio a partir da segunda metade do século XVI, principalmente durante o século XVII, deslocando-se os interesses portugueses para Angola. O frontal embate entre portugueses e congolanos, ocorrido em 1665, vencido pelos primeiros, colocou o Congo num processo intenso de guerra civil até o início do século XVIII. Neste período, houve fragmentação política, com a nobreza transferindo-se para as províncias, tornando-as mais autônomas em relação ao poder central. No final do século XVII, o Congo possuía três reis, sendo o principal deles D. Pedro IV, com possibilidades de reunificar o reino. Neste momento, aconteceu o movimento denominado de antonianismo, de cunho religioso e político, que teve como figura central Kimpa Vita, mulher que dizia ter morrido e ressuscitado como Santo Antônio. Pregou uma “modalidade remodelada e completamente africanizada do cristianismo”, no dizer de Boxer<sup>18</sup>. Segundo tal pregação, Cristo teria nascido em São Salvador, capital do Congo, e recebeu o batismo em Nsundi. Dizia que a Virgem Maria era negra, filha de uma criada ou escrava do marquês de Nzimba Npanghi. Kimpa Vita foi condenada à fogueira e morreu em 1708.

A chegada dos portugueses em Angola ocorrera no início da década de 1480, mas foi somente a partir da fundação da cidade de São Paulo de Luanda, em 1575, que se estabeleceram contatos regulares e intensos entre a região e os portugueses. Em 1617, foi fundada a cidade de Benguela, também importante porto angolano exportador de escravos. Foi nesta extensa região congo-angolana, composta basicamente de populações de um mesmo tronco lingüístico – o “banto” – que se concentraria a atenção portuguesa, cada vez mais vinculada à região de Angola, e menos ao Congo, sobretudo depois da expulsão dos holandeses de Luanda, que lá haviam permanecido de 1641 a 1648, e da aliança com a rainha Nzinga, na segunda metade dos seiscentos.

Foi procedente de Angola, em particular nos séculos XVII e XVIII, a maior parte dos escravos entrados no Brasil. De Moçambique, na costa oriental da África, também composta, em sua maioria, de população banto, apesar de contar com presença portuguesa desde final do século XV e com a criação da feitoria de Sofola, em 1505, vieram relativamente poucos escravos durante o período colonial.

---

<sup>18</sup> Cf. BOXER (1981)

No século XV, a obtenção de escravos provinha de ataques diretos dos portugueses a acampamentos ou aldeias do litoral saariano e da região senegalesa. Depois de alguns anos em contato com as populações negras da Senegâmbia e da Alta Guiné, montou-se o esquema de comércio, que iria perdurar durante toda a época do tráfico para a América: alianças políticas, comerciais e militares entre portugueses e as comunidades nativas.

Foi a partir da existência de sociedades mercantis já organizadas na África que o tráfico português pôde prosperar; ou, então, foi sobre os detentores do poder político africanos que se acentuaram as pressões portuguesas para aceitar o tráfico, sofrendo sérias consequências os que recusaram a proposta. Reis ou chefes tribais africanos, com maior ou menor poder centralizador, administraram a captura e a oferta de homens para o tráfico, ampliando sistemas já costumeiros no continente. Ao lado da exploração deste comércio ou das rotas já existentes na África negra (sul-saariana), as guerras intertribais tiveram papel estrutural no fornecimento de escravos. Muitas delas seriam mesmo motivadas, a partir do século XVI, pelos interesses do tráfico. Sem guerras não havia escravos.

Por outro lado, foi o sistema de feitorias litorâneas que se tornou a base mais rentável e duradoura dos negócios negreiros portugueses. Em 1448, foi criada a primeira feitoria, em Arguim (ao sul do Cabo Branco), dez anos mais tarde transformada em castelo, onde os portugueses trocavam cavalos, tecidos, objetos de cobre e trigo por pó de ouro, escravos e marfim. O armazenamento prévio de escravos e demais produtos num ponto determinado (e fortificado) mostrou-se por demais vantajoso: os navios poderiam ser carregados rapidamente, evitando estadias prolongadas e, muitas vezes, fatais à viagem de regresso. Na costa da Mina e no golfo de Benin – costa ocidental africana – os traficantes mantiveram-se no litoral, em feitorias fortificadas militarmente. Os escravos eram negociados, no interior, pelos negros.

Já em Angola, a presença portuguesa foi mais ostensiva, embora as rotas internas do comércio de escravos continuassem nas mãos dos reis e dos chefes locais. Como ponto de contato com entre as feitorias litorâneas e as rotas comerciais de escravos, surgiram as fortalezas e os presídios pelo interior da África, estes últimos associados às feiras, feitos com paliçadas de madeira e barro, com menos aparato militar do que as fortalezas. Havia uma grande relação entre as cidades portuárias costeiras, como Luanda e Benguela, e as fortalezas e presídios, que funcionavam como agentes de penetração e de comercialização. Nos séculos XVII e XVIII, os principais presídios eram: Massangano (1583/1585), Muxima (1599), Bambambe (finais do século XVI e início do XVII), Ambaca (1611), Pungo Andongo (1671), Caconda (1685), Nkoje (1759) e Novo Redondo (1769), este último no litoral, entre Luanda e Benguela. As feiras, por sua vez, com menos aparato militar, foram criadas (ou utilizadas as já existentes), sempre em pontos que aproveitavam a integração das redes comerciais internas, lideradas pelos nativos.

As mercadorias destinadas ao comércio com os chefes africanos foram, inicialmente, armas de fogo e tecidos, embora também houvesse missangas e pérolas de várias cores e feitos, conchas e búzios, barras e manilhas de cobre, espelhos e objetos de vidro, instrumentos e utensílios de ferro, destinados ao trabalho artesanal e agrícola e ao uso doméstico, e pólvora. A “geribita” – aguardente de cana do Brasil – e, como último produto entrado neste processo, o tabaco foram as principais moedas de troca por escravos, a partir do século XVIII. Estas mercadorias, segundo interpretações de historiadores, não representavam só um bem material, mas eram portadoras de uma carga

simbólica, a reforçar as estruturas de poder dos que as administravam e dos que as adquiriam<sup>19</sup>.

\* \* \*

Num estudo detalhado sobre o tráfico africano para a Bahia, Pierre Verger assim dividiu os quatro grandes ciclos do comércio de escravos, em relação às suas origens: 1) o da Guiné, durante a segunda metade do século XVI; 2) o de Angola e do Congo, no século XVII; 3) o da costa da Mina, nos três primeiros quartéis do século XVIII; 4) o ciclo da baía de Benin, entre 1770 e 1850. Para as outras áreas do Brasil, teria havido somente os dois primeiros, o da Guiné, também no século XVI, e o do eixo Congo-Angola, que duraria do século XVII até o final do tráfico, em 1850<sup>20</sup>.

Em resumo, houve dois grandes eixos de entrada de africanos no Brasil. Para o Sudeste, desde o século XVII, foram traficados escravos majoritariamente oriundos da África centro-ocidental – os grupos “bantos”, portanto. Para a Bahia, lugar em que há estudos pormenorizados, o maior contingente veio da África Ocidental – costa da Mina e da baía do Benin (“pretos mina” e “nagô”) – incluindo-se entre eles escravos muçulmanos – os “malês”. Outras regiões do Nordeste, como Pernambuco, por exemplo, no século XIX, importavam mais escravos do Congo e de Angola do que da África ocidental<sup>21</sup>.

O volume exato de escravos entrados no Brasil é difícil de ser calculado. Normalmente, os estudiosos fazem estimativas, tendo por base alguns números esparsos, encontrados na documentação colonial. A única certeza é a de que o tráfico foi expressivo e constante durante todo o período. Mesmo assim, as estimativas apresentam grandes variações. Afonso d’Escagnolle Taunay<sup>22</sup> considerou que entraram no Brasil 3.600.000 africanos: 100.000 no século XVI, 600.000 no XVII, 1.000.000 no século XVIII e 1.600.000, de 1800 a 1852. Já Roberto Simonsen<sup>23</sup> os fixou em 3.300.000. Philip Curtin<sup>24</sup> calculou um total de 3.646.800. Outros estudos apontam um total muito mais elevado. Caio Prado Júnior<sup>25</sup> afirmou que, mesmo antes da entrada maciça de africanos, ocorrida na primeira metade do século XIX, o volume deve ter sido de cinco ou seis milhões de africanos. Renato Mendonça, baseando-se em dados alfandegários, calculou-o em 6.830.000. O historiador Pedro Calmón o estimou em 8.000.000.

Robert Conrad<sup>26</sup>, numa análise detalhada, argumenta que as primeiras estimativas são muito modestas e que, provavelmente, o volume deve estar situado entre os extremos. Calcula, então, que o volume total do tráfico para o Brasil foi assim distribuído: 100.000, no século XVI, 2.000.000, no XVII, 2.000.000, no XVIII e, finalmente, 1.500.000, na primeira metade do século XIX. Apesar disto, o autor admite que a cifra deve ter sido mais elevada, o que significaria que a entrada de africanos deve ter sido superior a 5.000.000. O consenso, entretanto, é o de que o maior volume por ano do tráfico se deu na primeira

---

<sup>19</sup> Cf. MEDINA & HENRIQUES (1996).

<sup>20</sup> Cf. VERGER (1987).

<sup>21</sup> Cf. CARVALHO (1998).

<sup>22</sup> Cf. TAUNAY (1941).

<sup>23</sup> Cf. SIMONSEN (1978).

<sup>24</sup> Cf. CURTIN (1969).

<sup>25</sup> Cf. PRADO Jr (1977).

<sup>26</sup> Cf. CONRAD (1985).

metade do século XIX, mesmo após a ilegalidade do tráfico, ocorrida em 1831, ou provavelmente por causa da proibição.

As estimativas sobre o tráfico incluem somente os que chegaram ao Brasil, sem considerar os mortos em viagem. As perdas sempre foram muito elevadas, mas calcula-se que, nos primeiros anos, foram mais acentuadas, chegando entre 15% e 25% a mortalidade durante a travessia. Para períodos posteriores, calculam-se em 10% as taxas de mortalidade. Ressalvas devem ser feitas em relação aos portos de embarque. Considera-se que as chances de morrer estavam bastante relacionadas com a extensão e a duração das viagens, o que talvez desse ao Brasil condições mais favoráveis do que as de outras áreas da América, como Caribe e América do Norte. Estima-se uma média de 34 dias de viagem entre a África Ocidental e o Brasil; já a viagem de Moçambique demorava quase o dobro do tempo, com média de 90 dias, favorecendo a mortalidade. Herbert Klein demonstrou que, nos anos entre 1795 e 1811, de cada mil escravos vindos de Moçambique, 233 morriam no mar; dos que embarcavam da África central, 91 em mil faleciam; já nas viagens mais curtas, como as que vinham do Golfo da Guiné, entre mil africanos, 57 morriam na travessia. Estes números não incluem, entretanto, os falecidos antes de embarcarem para o Brasil e imediatamente depois da chegada, o que aumentava bastante a mortalidade relativa ao tráfico, como um todo.

Joseph Miller<sup>27</sup> propôs taxas de mortalidade relativas à escravização de africanos bastante acentuadas. Estima o autor que em torno de 40% dos negros capturados no interior da África morriam a caminho do porto costeiro, mais 10% a 12%, na estada nos barracões costeiros ou nas prisões escravistas, antes de entrarem nos navios. Ou seja, pelo menos a metade morria antes de embarcar para a América. Destes, mais 9% morriam na travessia e mais da metade no período de quatro anos após o desembarque no Brasil. Assim, de 1.000 africanos que saíssem da África, pouco mais de 200 tornar-se-iam efetivamente escravos no Brasil.

Deve-se considerar que a transformação de um africano cativo em escravo demorava vários anos. Para começar, calculam-se oito meses, em média, entre a captura do africano e o embarque para a América, considerando-se, neste cálculo, a viagem terrestre entre o lugar do aprisionamento e o tempo de espera nos portos de embarque. Até chegar ao novo papel de escravo, mais alguns meses poderiam ter decorrido, e estima-se em quatro anos o tempo para “aclimação” do africano como escravo.

Havia determinações legais para a armação dos navios negreiros. Limitava-se o número máximo de homens por tonelagem dos navios, pelo quantitativo de comida e água, dependendo da lotação, mas as reclamações de contemporâneos, existentes desde o início do século XVI, sugerem que as determinações não eram cumpridas. Muitos questionam os motivos de serem tão ruins as condições da travessia, já que o lucro poderia ser tanto maior quanto mais fossem os sobreviventes. Tudo leva a crer, no entanto, que os preços dos negros, na África, eram por demais reduzidos, a ponto de os traficantes preferirem superlotar os navios, ainda que arriscando a perder muitas “peças” no Atlântico.

O número de portos recebedores de africanos, no Brasil, durante o período colonial, era restrito, listando-se Belém, São Luís do Maranhão, Fortaleza, Recife, Bahia, Rio de Janeiro, Santos, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Nos séculos XVI e XVII, o destino dos cativos era, quase sempre, a região litorânea, particularmente a zona canavieira. Já nos séculos XVIII e XIX, a interiorização das atividades econômicas coloniais direcionaram grande parte dos escravos para regiões distantes do litoral. Nestes séculos, o Rio de Janeiro

---

<sup>27</sup> Cf. MILLER (1981).



foi o maior entreposto escravista, fornecendo escravos não só para o interior da capitania, como também para Minas Gerais, Goiás e São Paulo.

As descrições mais abundantes sobre as formas de negociar os escravos recém-chegados referiam-se ao Rio de Janeiro. Consta que homens e mulheres negros, após passarem pela alfândega, para arrecadação dos impostos, eram trazidos para as ruas da cidade, sendo expostos e vendidos os que não haviam sido previamente encomendados. Outros destinavam-se a áreas interioranas, continuando pelas rotas terrestres de comércio o caminho para a escravidão propriamente dita. A exposição de negros pelas ruas da cidade durou muito tempo. Somente no governo do Marquês do Lavradio, Vice-Rei do Brasil entre 1770 e 1779, é que se determinou uma área específica do Rio como mercado de escravos, o Valongo. É verdade que, no decorrer do século XVIII, uma nova percepção olfativa e visual começava a tomar forma e a influenciar principalmente os letrados. A propagação das críticas à higiene pública por parte da medicina higienista européia foi responsável pela mudança de interpretação para costumes que, antes, nem um pouco incomodavam os contemporâneos. Foi dentro desta perspectiva higienista que o Marquês do Lavradio se referiu ao comércio de escravos pelas ruas do Rio de Janeiro:

Havia mais nessa cidade o terrível costume de que todos os negros que chegavam da costa da África a este porto, logo que desembarcavam, entravam para a cidade (...) não só cheios de infinitas moléstias, mas nus (...) (e) ali mesmo faziam tudo o que a natureza lhes lembrava, não só causando o maior fétido nas mesmas ruas e suas vizinhanças, mas até sendo o espetáculo mais horroroso que se podia apresentar aos olhos. As pessoas honestas não se atreviam a chegar às janelas; as que eram inocentes ali aprendiam o que ignoravam.<sup>28</sup>

Os preços dos oscilaram bastante durante o período escravista, mas dispõe-se de poucos estudos para análises definitivas. Estima-se que, no início do século XVII, os preços de homens e mulheres não apresentavam diferença significativa. No decorrer do tempo, entretanto, os homens passaram a ser mais caros. Baseada em dados de leilões de escravos de início do século XIX, para a Bahia, Kátia Mattoso calculou uma defasagem significativa: os preços das mulheres representavam, em média, 70% do preço do homem. A idade e o estado físico também eram variáveis importantes. Os preços diminuía para pessoas novas ou mais velhas e para os que apresentavam defeitos físicos ou indícios de doenças. Os escravos mais caros eram os homens saudáveis, entre os 19 e 35 anos.

Há alguns consensos sobre os padrões do tráfico africano entre os estudiosos, embora as explicações para os dados possam ser diferentes. A primeira evidência é a de que a escravidão, no Brasil, foi altamente dependente do tráfico. Realmente, os dados têm demonstrado que, na maioria das regiões brasileiras, o número de escravos nascidos na África era superior ao dos nascidos no Brasil.

A presença de africanos foi diretamente proporcional à razão homem/mulher entre escravos. O tráfico para o Brasil foi responsável pela entrada de grande número de homens jovens, de menor quantidade de mulheres e de número ainda mais reduzido de velhos e crianças. Em todos os estudos feitos até agora, em unidades produtoras, onde se comprovou a presença maciça de africanos, as razões homem/mulher foram expressivas, com algumas chegando a ter até três homens para cada mulher<sup>29</sup>. Em Sergipe de El-Rey, onde os crioulos eram maioria, foi encontrado, em 1785, uma razão de 119 homens para 100 mulheres, proporção muito menor do que as calculadas para qualquer período, no Recôncavo Baiano, onde os africanos nunca representaram menos de 60% da população.

---

<sup>28</sup> LAVRADIO (1779), pp. 450-51.

<sup>29</sup>Cf. FRAGOSO & FLORENTINO (1987).

A predominância de homens no tráfico africano de escravos parece ter sido devida a dois fatores básicos, cujos pesos ainda não se encontram devidamente registrados: 1) a tendência, na África, da venda de mulheres para os próprios africanos, sobretudo para os xarifados muçulmanos da África do Norte (a mulher era mais valorizada, nos padrões africanos e orientais, pela sua possibilidade de procriação), o que diminuía a oferta para outros mercados; 2) a preferência dos senhores, no Brasil, por homens plenamente produtivos<sup>30</sup>.

A maior porcentagem de homens estava ligada diretamente à direção das atividades produtivas. As grandes unidades, em particular as ligadas à agroexportação, foram responsáveis pelos maiores desequilíbrios entre os sexos. Na Capitania de São Paulo, em fins do século XVIII e início do XIX, o aumento progressivo da razão homem/mulher (117,27, em 1798; 144,57, em 1818; 154,05, em 1828) foi consequência da instalação de atividades exportadoras açucareiras e cafeeiras. Já a cidade de São Paulo, dedicada à produção de alimentos, teve razões de 100,2, em 1802, e 108,4, em 1836<sup>31</sup>.

Presume-se que havia pouco crescimento endógeno da população. Estudiosos atribuem à diferença do número de mulheres e homens e à ausência de formação de família escrava as explicações para o pequeno aumento populacional. Levam-se em conta, também, as alforrias, que privilegiavam mais as mulheres que os homens. Considerando que a escravidão é determinada pela mãe, e que havia menos mulheres do que homens escravos, conseqüentemente, a reprodução dos escravos não se poderia dar pelos nascimentos. A ampliação bastante acelerada das lavouras ou das atividades coloniais (como extração do ouro, comércio, agricultura e pecuária) produziu uma demanda por mão-de-obra num ritmo muito mais rápido do que poderia ser satisfeito por um crescimento endógeno.

Mas já é motivo de forte divergência historiográfica a tese de que os escravos não constituíram família no Brasil. Inúmeras pesquisas têm demonstrado o contrário, para os séculos XVIII e XIX, embora haja carência de estudos com base quantitativa para o período anterior. A título de hipótese, imagino que a organização familiar escrava foi uma das formas exploradas pelos senhores para manter e ampliar suas bases escravistas, não importando os padrões destas uniões, se ocidentais, africanas ou criadas pela vivência no cativeiro.

Outros dados devem ser levados em conta, como:

evidente número maior de negros do que de negras. A necessidade de uma reprodução "ampliada" e não "simples" da mão-de-obra escrava produziu um grande fluxo de africanos em direção a áreas dinâmicas ou em processo de ocupação agroexportadora. Ao despejar constantemente mais homens que mulheres, o tráfico dificultou, para os homens, e não para as mulheres, a formação regular de famílias, conforme afirma Slenes<sup>32</sup>. Apesar de casamentos e intercursos sexuais estáveis entre escravos e mulheres livres ou libertas terem sido freqüentes, não foram suficientes para suprir a defasagem entre os sexos;

grande mortalidade, principalmente a infantil;

intervalos longos entre os nascimentos, resultando num pequeno número de filhos por mulheres;

---

<sup>30</sup>Cf. MANNING (1988); KLEIN (1984).

<sup>31</sup> KUSNESOF (1986), p. 82.

<sup>32</sup>Cf. SLENES (1988).

quantidade relativamente alta de alforrias de crianças, no momento do batismo etc.

Uma grande questão que há algum tempo se abriu às investigações diz respeito ao papel da África no funcionamento e na longevidade do tráfico, posto que, durante muito tempo, pensou-se no continente africano como vítima inerme das ambições comerciais européias.

Manolo Florentino<sup>33</sup> argumenta que a interpretação de que a África é uma variável passiva, e seus habitantes sofreram a violência da estrutura mercantilista européia, foi resultado da crítica geral ao sistema escravista, gestada na Europa, no decorrer do século XVIII. O silêncio acerca da participação dos africanos no tráfico servia aos propósitos dos abolicionistas em denunciar as atrocidades cometidas contra os negros. Ao final do século XVIII, as justificativas para a escravização de africanos estavam ligadas à argumentação de que eles próprios tinham escravos. Como contra-argumento, os abolicionistas destacavam a diferença entre as formas de escravidão: enquanto a escravidão européia, destinada à América, era comercial, ou seja, a produção se baseava na exploração do trabalho de negros, na África a escravidão era doméstica, com cativos incorporados, muitas vezes, à família do senhor. No século XX, a interpretação do africano como elemento passivo e vítima dos brancos ganhou destaque entre os que lutavam pela independência dos países africanos.

Entre os historiadores, mesmo os que reconhecem a participação dos africanos no tráfico, o argumento principal é o de que esta participação foi criada por um motivo externo, pelo interesse de mercadores brancos, que seduziam os africanos com mercadorias americanas e européias. Seria uma “perversão exterior”, nas palavras de Jacob Gorender<sup>34</sup>, no livro *O Escravismo Colonial*.

Estudos da década de 1990 têm procurado, no entanto, entender as dinâmicas internas das sociedades africanas no fornecimento de escravos, como nos casos do Congo e de Angola, além de examinarem as oscilações do financiamento e da demanda da América, considerando que ambos os processos interagiram. Assim, têm desvendado as estruturas escravistas comerciais de várias áreas africanas, inclusive em fases anteriores à expansão portuguesa, e demonstrado que os recursos para o tráfico luso-brasileiro, pelo menos no século XVIII, originavam-se do acúmulo de capital no mercado interno do Brasil e não em Portugal.

Os estudos recentes sobre o tráfico têm, portanto, indicado a importância de se verticalizar o entendimento das dinâmicas internas da África e da América Portuguesa, ao invés de limitar o assunto às determinações dos traficantes europeus e, particularmente, reinóis.

Já em finais do século XVIII, o tráfico atlântico de almas começou a sofrer críticas de abolicionistas europeus, mas foi sobretudo no início do século XIX que a Inglaterra centrou esforços para limitar o tráfico português. Nos Tratados de 1810, entre Inglaterra e Portugal, foram impostas cláusulas restritivas ao comércio negreiro, estabelecendo prazos para seu término. Após a independência do Brasil, em 1822, os ingleses recrudesceram a pressão, obtendo do então Império do Brasil a Lei de Abolição do Tráfico, de 1831, que bem poucos resultados obteve na prática. Considera-se, inclusive, que aumentou o volume de africanos entrados no Brasil após esta data e até 1850, quando, então, medidas enérgicas do governo imperial puseram um fim ao então denominado pejorativamente “comércio de carne humana”.

---

<sup>33</sup> Cf. FLORENTINO (1995).

<sup>34</sup> Cf. GORENDER (1978).

## II – ESCRAVIDÃO

Na legislação portuguesa, seja nas Ordenações Afonsinas, nas Manuelinas ou nas Filipinas, nada está formalmente registrado sobre a instauração da escravidão no reino de Portugal. A escravidão pode ser considerada legal desde a autorização de resgate dos “negros da guiné”, feita em carta do rei Afonso V, de 15 de setembro de 1448, que concedia a dízima do comércio de escravos ao infante D. Henrique o Navegador, como encarregado e governador das descobertas da Guiné, pelos bons serviços prestados a Portugal. A legalidade do comércio de escravos da costa da Guiné foi confirmado por D. Manuel em carta de 22 de fevereiro de 1502. O comércio também foi aprovado pelas bulas papais de Nicolau V (1454), Calixto III (1455), Xisto IV (1482) e Leão X (1514). Como muitos dos costumes portugueses transferidos para o Brasil, a escravidão baseou-se no direito consuetudinário inspirado no direito romano.

No Brasil, o início da colonização foi marcado pelo apresamento e pela utilização de índios como mão-de-obra – os “negros da terra” ou “negros brasis” – mas a magnitude da exploração do trabalho indígena só há pouco tempo é reconhecida nestas proporções. A escravidão de negros africanos, que preponderou desde o século XVII em várias áreas agroexportadoras, foi explicada por diversos ângulos: estudos clássicos, como os de Capistrano de Abreu e Oliveira Vianna, entre outros, atribuíam à indolência indígena o motivo da opção pelos africanos; a inaptidão do índio para a vida sedentária da agricultura foi registrada por Gilberto Freyre<sup>35</sup>; o trabalho indígena seria pouco lucrativo, por ser baixa a resistência física do índio e grande sua aversão ao trabalho agrícola, na interpretação de Caio Prado Jr.<sup>36</sup>; Celso Furtado<sup>37</sup> aludiu à inexistência de população branca em Portugal que respondesse pela montagem de empresas coloniais rentáveis, e de índios, numericamente insuficiente. Na década de 1970, Fernando Novaes<sup>38</sup>, numa perspectiva macroeconômica, afirmou que os interesses do tráfico africano foram responsáveis pela escravidão negra, e não a demanda por mão-de-obra. Seria, portanto, o interesse mercantil da metrópole portuguesa em acumular capital pelo comércio que justificaria a opção pelo africano, e não a “inaptidão” do índio para o trabalho escravo e agrícola

Diversas pesquisas demonstraram, posteriormente, que a escravidão indígena foi largamente utilizada e que vários deveriam ser os fatores que fizeram com que os africanos fossem privilegiados. Nestes trabalhos, explica-se a substituição pela dificuldade cada vez maior de se ter acesso a índios, tanto pela diminuição de seu número, provocada por guerras e doenças, quanto pela sua migração para o interior, o que dificultava o apresamento. Também se faz referência à rentabilidade do trabalho, alegando-se que os índios rendiam menos que os africanos. Considera-se que, sendo o trabalho agrícola uma atividade feminina entre indígenas, haveria pouca predisposição dos homens a se tornarem trabalhadores de lavoura. Do outro lado do Atlântico, na África, um conjunto de fatores se teria articulado para fornecer mão-de-obra a preços vantajosos para a empresa comercial escravista. Muitas variáveis, portanto, teriam agido conjuntamente para explicar, em certas épocas e lugares, o predomínio da escravidão negra africana, incluindo a rentabilidade do tráfico.

---

<sup>35</sup> Cf. FREYRE (1987).

<sup>36</sup> Cf. PRADO Jr. (1971).

<sup>37</sup> Cf. FURTADO (1959).

<sup>38</sup> Cf. NOVAES (1979).

Tal escravidão preponderou em áreas mais ligadas à agroexportação, como no caso do nordeste açucareiro desde o século XVII, na mineração do século XVIII e nas lavouras de café do sudeste no século XIX, embora a escravidão indígena se tenha mantido expressiva em outras áreas, como no sudeste, até o século XVIII, e no norte, até o XIX.

É consenso, entre os estudiosos, que a escravidão negra, no Brasil, foi dependente do tráfico africano. Em outras colônias, como as inglesas, por exemplo, a população escrava apresentou crescimento endógeno. Como o padrão demográfico do tráfico africano variou pouco, sendo comum a entrada de mais homens adultos do que de mulheres, crianças e velhos, o resultado repercutiu na reprodução da escravaria. Sendo a escravidão transmitida pelo ventre materno (*partus sequitur ventrem*), era a quantidade de mulheres que representava a possibilidade de reprodução da mão-de-obra escrava. Nas áreas mais dinâmicas da economia colonial, a proporção de africanos sempre foi expressiva, variando entre 60 e 70% da população escrava, o que significava uma população majoritariamente masculina e adulta. Em certas áreas e épocas, havia uma mulher para cada dois homens. Nas regiões mais crioulizadas, ou seja, naquelas em que se equilibravam as proporções de africanos e crioulos (escravos nascidos no Brasil), as diferenças numéricas entre os sexos tornavam-se mais tênues, mas, mesmo nelas, o número de homens sempre foi superior.

Em estudos clássicos sobre o Brasil colonial, particularmente os realizados entre as décadas de 1920 e 1940, tomava-se como parâmetro a inferioridade étnica dos negros africanos. Considerava-se, segundo influência dos estudos de Charles Darwin para a espécie humana, que os africanos estariam em estágios bem menos avançados do que os brancos, na evolução de suas sociedades. Tratava-se de transferir para as organizações humanas a evolução das espécies – era o darwinismo social. Os negros, portanto, depois de libertados, entrariam mal no mundo livre porque não tiveram uma herança cultural apropriada para competir com elementos de uma sociedade mais avançada. Atribuía-se ao problema do negro, no Brasil da época, à própria raça negra. Autores como Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, Capistrano de Abreu e, mesmo, Caio Prado Júnior estavam entre os que assim pensavam. A ruptura com este tipo de enfoque deu-se com Gilberto Freyre, que questionou certas teorias racistas e deu destaque à influência africana, de forma positiva, na formação da sociedade e da cultura brasileiras.

Nas décadas de 1950 e 1960, as teorias de Freyre foram duramente criticadas. O patriarcalismo, conceito central de seu livro mais conhecido, *Casa Grande e Senzala*, foi identificado como “paternalismo”. Segundo versões da época, o patriarcalismo/paternalismo de Freyre traria uma visão benevolente da escravidão. A abolição do regime escravo, no Brasil, teria retirado dos negros a proteção de seus senhores, jogando-os na “escravidão” velada do assalariamento, sem lhes ter dado tempo a uma adaptação adequada. Freyre, em diversas publicações posteriores a *Casa Grande e Senzala*, insistiu em defender a existência de uma democracia racial na sociedade brasileira. Os motivos para esta democracia, após o período escravista, seriam justamente a benevolência do paternalismo e a religião católica. Para ele, o preconceito, aqui, era de classe, não de raça.

Duramente criticado por historiadores e sociólogos da chamada “escola sociológica paulista”, liderada por Florestan Fernandes<sup>39</sup>, colocou-se em dúvida a existência de uma democracia racial no Brasil, ao mesmo tempo em que se procedia à análise dos censos de 1950 e 1960, em que os negros apareciam desprovidos de instrução, ocupando as piores posições profissionais e auferindo as mais baixas remunerações. Negou-se, terminantemente, a existência de uma democracia racial. Invertendo-se os argumentos de

---

<sup>39</sup> Cf. FERNANDES (1978).

Freyre, consolidou-se a idéia de que a escravidão no Brasil fora tão dura e violenta que solapou totalmente as condições que teriam os negros de sobrevivência digna num mercado de trabalho livre. A violência da escravidão, e não mais a raça negra, teria massacrado os negros como seres humanos, formando um grupo anômico, patologicamente comprometido na esfera social, que não foram capazes nem mesmo de forjar, enquanto homens livres, os laços básicos de todos os seres humanos – os laços familiares. Daí a idéia predominante entre estes estudiosos de que os negros, enquanto escravos, foram “coisificados”.

Como decorrência destas análises, diversos autores defenderam a idéia de que a humanidade do negro só transparecia quando resistindo claramente à instituição escravista: organizando-se em quilombos, revoltando-se, matando senhores e feitores, suicidando-se ou, de maneira mais ampla, resistindo cotidianamente ao trabalho, através da quebra de instrumentos/utensílios, da automutilação, da morosidade e dos demais atos lesivos aos interesses dos senhores.

A desproporção entre os sexos, resultado do tráfico negreiro, teria sido a principal responsável pela impossibilidade de formação de família regular e por longo tempo, no cativeiro. A inexistência de famílias escravas foi, nos estudos das décadas de 1960 e 70, um dado crucial. Ao considerar a família uma organização fundamental a dar respaldo ao negro, em sua entrada no mercado de trabalho livre do pós-abolição, inexistindo esta formação, os negros estariam fadados ao fracasso em suas bases, por desregrados nas organizações particulares. Considerava-se, também, a mulher como vítima dos apetites voluptuosos de senhores, seus familiares e demais homens brancos. Enfatizou-se a promiscuidade como o comportamento comum de homens e, principalmente, das mulheres, no cativeiro, herança trágica da escravidão. Negros e seus descendentes teriam, mesmo livres, comportamentos sociais desregrados, “anômicos”.

Durante os anos de 1980 e 1990, pesquisas sobre o negro e a escravidão se multiplicaram nos centros acadêmicos, então em franca expansão. Novas fontes foram pesquisadas, assim como se analisaram, com outros enfoques, as já utilizadas. Sob a influência de estudos norte-americanos e europeus, tanto antropológicos quanto de história, surgiram questionamentos sobre a atuação e a organização dos negros enquanto escravos<sup>40</sup>.

Alguns estudos questionaram a relação direta e mecânica entre números e uma organização cultural ou social. Argumenta-se que a formação de laços familiares, entre outros aspectos das culturas escravas, não pode ser reduzida a uma questão quantitativa. A desproporção entre os sexos seria pouco para explicar a ausência de famílias escravas. Ao se constatar, através de pesquisas empíricas, a existência de famílias em número considerável, pressupõe-se que, mesmo difícil para muitos, era uma instituição presente no cativeiro.

Por outro lado, o negro escravizado não teria sido passivo, nem, muito menos, massacrado pelo engenho perverso da escravidão. Mesmo como escravos, criaram e recriaram laços culturais próprios, inúmeros deles herdados de suas raízes africanas. Desta forma, a escravidão aparece, para estes autores, como um sistema socialmente coercitivo, mas em que eram possíveis adequações, resistências, acomodações e barganhas.

Embora com divergências, muitos destes trabalhos mais recentes partem de pressupostos comuns e radicalmente diferentes dos considerados nas décadas de 1960 e

---

<sup>40</sup> Entre outros: LARA (1988); CHALHOUB (1990); MATTOSO (1982); SCHWARTZ (1988); SLENES (1999).

1970: a existência da família (em certas épocas e regiões, baseada no casamento católico) e de relações de parentesco amplas teria sido o substrato da vida no cativeiro; comportamentos sociais e religiosos foram regradados por formas culturais herdadas das diversas etnias africanas, combinadas à vida como escravo numa sociedade católica, dominadora e violenta; havia espaços de negociação, conquistados pelos próprios escravos, através de estratégias que iam desde a “adulação” aos senhores, passando por lutas e reivindicações individuais e cotidianas, até revoltas coletivas e organizadas, cujo ponto máximo era, sem dúvida, a formação de quilombos.

Estas abordagens não ficaram sem resposta. Nos meios acadêmicos, o início da década de 1990 viu surgir uma grande resistência, por parte de alguns a estas análises, que teriam, embora sem reconhecimento explícito por parte dos estudiosos, recuperado os argumentos de Freyre sobre a benevolência da escravidão brasileira. Como principal expoente desta resistência, encontra-se Jacob Gorender<sup>41</sup>, que se empenhou em criticar minuciosamente muitos destes trabalhos, acusando-os de reabilitadores da escravidão.

Estudos sobre a escravidão continuam a despertar grande interesse por parte dos pesquisadores, mas muitas das divergências entre acadêmicos resultam do fato de que ainda são poucos, principalmente sobre o período colonial brasileiro e sobre a história da África, para se montar um quadro amplo e bem estruturado, que dê conta da complexidade da vida dos escravos em conjunturas e épocas distintas. Apesar das lacunas, já são possíveis algumas considerações gerais.

### ***Identidade escrava e herança africana***

Um recente debate historiográfico discutiu quanto das culturas africanas estaria presente no cotidiano dos homens e das mulheres da África, tornados escravos. Para uma historiografia mais tradicional<sup>42</sup>, seu processo de ocidentalização e cristianização teria sido um sucesso absoluto. Pouco das culturas africanas estaria presente na vida dos escravos e menos ainda teria contribuído para a constituição mais geral da cultura e da sociedade brasileiras, a não ser resquícios, aqui e ali, nas expressões, na comida e em aspectos culturais considerados supérfluos. No mais, imperou a cultura do branco, algumas vezes corrompida pela influência negativa do negro em si, por trazer de sua origem costumes incivilizados ou bárbaros (inferiores que eram em relação aos brancos), ou do negro enquanto escravo (ou seja, os homens vindos da África, ao serem submetidos ao regime escravista, teriam perdido as qualidades que porventura tivessem em suas culturas de origem).

Pode-se considerar que, hoje, há um certo consenso historiográfico não só sobre a permanência de costumes e práticas africanos entre os escravos, como também sobre o fato de que a sociedade brasileira de hoje é inexoravelmente tributária desta herança. A maior divergência encontra-se, sem dúvida, na questão de se a vida cotidiana dos escravos e as suas formas de adaptação ou resistência ao cativeiro criaram comunidades escravas com identidades e solidariedades próprias, apesar da multiplicidade étnica existente, ou se as divergências entre escravos de origens étnicas diferentes foram tão preponderantes que provocaram a dissensão entre si, impedindo a formação de solidariedades que lhes dessem maior força no embate com os senhores.

---

<sup>41</sup> Cf. GORENDER (1991).

<sup>42</sup> Cf. VARNHAGEN (1981); PRADO (1971).

Para os autores Manolo Florentino e José Roberto Góes, a entrada constante de novos africanos de diferentes origens étnicas, pelo tráfico, teria provocado muito mais a dissensão do que a unidade entre eles. As rivalidades históricas entre os diversos povos africanos, ainda em suas terras de origem, teriam impedido que, com facilidade, pudessem criar solidariedades que resultassem na formação de uma comunidade ou na organização mais efetiva contra os senhores, mesmo vivendo todos sob as mesmas condições de cativeiro. Segundo os autores,

(...) é provável até que o cativeiro muito contribuisse para exasperar as diferenças que os constituíam, em mais de um sentido. Por que não? A escravidão, afinal, não devia ser um meio muito propício ao acalento de sentimentos mais tolerantes. A verdade é que um plantel não era, em princípio, a tradução de um *nós*. Reunião forçada e penosa de singularidades e de dessemelhanças, é como melhor se poderia caracterizá-lo<sup>43</sup>.

Tendo esta idéia como base, havia para os autores, portanto, um ganho político por parte dos senhores, ao “misturarem” os escravos de maneira consciente e mantê-los em “estado de guerra”, já que dificilmente se uniriam contra eles. Por outro lado, a manutenção permanente deste “estado de guerra” impossibilitaria o trabalho. A criação de famílias e de parentelas, fosse estimulada pelos senhores ou escolha própria, para os autores, não importa, teria agido no sentido de instituir a “paz das senzalas”, minimizando os conflitos. Mas estas famílias eram constituídas majoritariamente por pessoas das mesmas origens étnicas, o que se comprova pela grande maioria de casamentos endogâmicos, registrados por inúmeros trabalhos historiográficos, o que conferia, agora, não mais ao indivíduo, mas às parentelas, rivalidades de grupo. Com o tempo, num processo de criouliização, estas diferenças poderiam desaparecer e a paz entre os escravos estaria assegurada, pondo em risco a segurança dos senhores. Para que a paz não fosse completa, entretanto, era necessário que se mantivesse freqüente a entrada de “estrangeiros”. Da busca do equilíbrio entre a entrada de “estrangeiros” no seio das escravarias – a guerra – e a criação de laços de parentesco – a paz – dependeria o bom andamento do sistema. Os ganhos eram auferidos tanto pelos senhores, pois os escravos se mantinham ocupados em suas divergências internas e não se mobilizariam contra a casa-grande, quanto pelos escravos, que puderam reconstruir, mesmo que de maneira precária, laços afetivos e solidariedades necessárias à sobrevivência.

Hebe Mattos introduz uma outra questão, pois considera que a influência da cultura ocidental e branca dominante teve entrada expressiva no universo cultural dos escravos, principalmente entre africanos ladinos (que já estavam há tempo no Brasil) e crioulos, dando-lhes maiores chances do que aos recém-chegados de se diferenciarem do resto da escravaria. Para ela, apesar de as diferenças étnicas terem condições de ser superadas, as rivalidades nas disputas por certos recursos faziam com que os escravos que conseguiram ganhos materiais pudessem viver materialmente de maneira próxima aos livres pobres, ao mesmo tempo em que lhes permitiam acesso mais facilitado à alforria, objetivo de todo escravo. Desta forma, haveria mais dissensão e enfraquecimento dos laços de solidariedade entre os escravos do que coesão, com muitos deles distanciando-se de seus pares, através de estratégias emprestadas dos costumes “brancos” e com interesse na mobilidade social. Como consequência destas estratégias, os escravos que ganhassem certos recursos não reconheceriam os demais como “parceiros”. Não haveria, portanto, uma “comunidade” escrava, já que um nível grande de conflito entre eles era a regra e que hierarquias sociais

---

<sup>43</sup> FLORENTINO & GÓES (1997), p. 35.



eram forjadas dentro das senzalas, com alguns ocupando posições mais proeminentes do que outros.

Quando se aboliu o tráfico atlântico, em 1850, reforçaram-se as solidariedades horizontais entre os escravos, principalmente porque eles se agruparam nas grandes escravarias e porque estas escravarias se tornaram cada vez mais crioulas. No decorrer da segunda metade do século XIX, pequenos e médios proprietários tenderam a vender seus escravos para os mais enriquecidos. Mas, mesmo assim, para Hebe Mattos, não houve a criação de uma “comunidade escrava”, porque o princípio que nutria a escravidão brasileira continuava o mesmo – tráfico e escravidão, para ela, no Brasil, foram inseparáveis. Se, antes de 1850, o tráfico era atlântico e escravizava pessoas nascidas livres, depois passou a ser interno e comercializava muitos que já nasceram escravos. O tráfico inter e intraprovincial provocava o mesmo efeito do outro – produzia “estrangeiros” no seio das escravarias. Os mais antigos continuavam a deter as melhores condições para se distinguirem, como o acesso a uma roça própria, à família e ao movimento. Em suas palavras,

(...) o que procuro demonstrar é que a gestação de relações comunitárias entre os escravos, no Brasil, significou mais uma aproximação com uma determinada visão de liberdade que lhes era próxima e que podia, pelo menos em teoria, ser atingida através da alforria, do que a formação de uma identidade étnica a partir da experiência do cativeiro. A família e a comunidade escrava não se afirmavam como matrizes de uma identidade negra alternativa ao cativeiro, mas em paralelo com a liberdade<sup>44</sup>.

Fazendo uma análise dos discursos de escravos em processos criminais, Hebe Mattos traça uma interessante distinção entre a forma com que as autoridades se referiam aos cativos, identificando-os como “parceiros” (identidade construída, segundo a autora, de fora para dentro), e as palavras dos próprios escravos, em que não havia, necessariamente, esta identificação. “Parceiros” eram alguns, não todos. Alguns eram referidos como “pretos” pelos escravos, numa clara distinção entre eles e seus efetivos “parceiros”. Os componentes da família também eram diferenciados tanto dos “pretos” quanto dos “parceiros” – eram mais do que isso. O termo “preto” foi utilizado por eles com um sentido de desindividualização, nunca sendo positivamente referido como uma possível identidade étnica. Para a autora, “preto” era o mesmo que escravo. A possibilidade de existência de uma comunidade escrava estava, para Mattos, na visão senhorial sobre os escravos. As diferenças internas entre eles impediam que somente a experiência do cativeiro lhes conferisse unidade. Por outro lado, os senhores muitas vezes se utilizaram destas diferenças para obter ganhos, como estimulando que escravos se diferenciasssem para se tornarem feitores ou dando a somente alguns privilegiados a possibilidade de terem acesso a um pedaço de terra para plantar sua roça. Por outro lado, a autora concorda que havia condições ou momentos em que haveria maior coesão dentro das escravarias. Um deles diria respeito a momentos de tensão, em que escravos se uniriam e se tornariam “parceiros” em torno de um ponto comum. Um exemplo foi o assassinato de um feitor, em meados da década de 1840, e seu enterro, sem que nenhum dos muitos escravos que presenciaram o fato tenha denunciado o ocorrido, por dias. Somente com a descoberta do corpo começa o interrogatório, em que apenas dois escravos são incriminados. Os demais envolvidos negam participação no crime<sup>45</sup>. As declarações afirmam que o feitor era

---

<sup>44</sup> MATTOS (1998), p. 127.

<sup>45</sup> MATTOS (1998), p. 133.

extremamente violento, punindo-os barbaramente e, inclusive, por castigo, tendo matado a um moleque e a uma preta.

Por outro lado, em escravarias mais antigas, já se haveriam consolidado solidariedade e memória geracional, que poderiam vislumbrar a constituição de uma comunidade. Em suas palavras:

Os momentos de tensão e rebeldia coletiva tendiam a ressignificar a noção de parceiro (e os elementos de homogeneidade) na experiência dos cativos. O cotidiano no cativeiro tendia, entretanto, a valorizar a construção de identidades sociais outras, que não aquelas impostas pela condição cativa<sup>46</sup>.

Ou seja, o tempo de vida de uma escravaria teria dado condições para o aparecimento de identidades comunitárias, mas estas se fariam de maneira hierárquica, pois diferenciações internas excluía ou incluía certos membros. A entrada freqüente de novos “estrangeiros”, fossem da África ou do próprio Brasil, tornava-os estranhos à comunidade já constituída. Ao mesmo tempo, a regra era a formação de novas unidades produtoras, que tinham o perfil mais visível do cativeiro: majoritariamente masculino, violento e celibatário. Desta forma, Mattos concorda com Florentino e Góes, embora não use o termo “estado de guerra”.

Contrapondo-se a estes autores, Robert Slenes afirma que as discussões sobre o grau de autonomia da cultura escrava e a relação desta autonomia ou não com a família escrava ainda estão ensaiando os primeiros passos no Brasil, embora sejam já antigas na historiografia norte-americana. No caso do Brasil, Slenes discorda da existência de um “estado de guerra” inerente aos escravos de origem africana, pelo menos para o Sudeste, na primeira metade do século XIX. Sendo a grande maioria da mesma origem lingüística e com elementos culturais e visões cosmológicas semelhantes, puderam criar identidades e afinidades que lhes permitiram formar “comunidades escravas”, que ameaçavam o sistema escravista. A constituição de laços de parentesco, comum entre eles e com freqüência (embora não majoritariamente) realizada entre pessoas de origens étnicas diferentes, unia os envolvidos e os opunham aos senhores. Para ele, tanto formando famílias quanto sofrendo a mesma disciplina nas fazendas, os africanos, enquanto escravos, teriam forjado mais sociabilidade e solidariedade do que dissensão<sup>47</sup>. Em relação à abordagem de Mattos, Slenes sugere que a autora, assim como ele em trabalhos anteriores, não levou em consideração o tempo necessário para se criarem os laços de parentesco e dependência, ao mesmo tempo em que a predominância de africanos e o fato de a maior parte dos crioulos serem filhos de africanos, nas escravarias do Sudeste, na primeira metade do século XIX, fariam com que as diferenças entre os “estrangeiros” africanos e os crioulos e africanos ladinos não fossem muito claras ou evidentes. Em resumo, para Slenes,

(...) estou mais disposto a argumentar que os escravos no Sudeste teriam construído uma variante daquela consciência dupla” – a capacidade de circular ladinamente entre tradições culturais e estratégias identitárias diferentes (...)”<sup>48</sup>.

Certamente que as rivalidades étnicas originadas na África foram importantes para as escolhas dos modos de vida dos escravos e para a constituição de solidariedades ou dissensões entre si. Os casos citados por estes e por outros autores comprovam as rivalidades. O caso mais famoso e significativo, pois envolve um grupo expressivo de

---

<sup>46</sup> MATTOS (1998), p. 135.

<sup>47</sup> Cf. SLENES (1999).

<sup>48</sup> SLENES (1999), p. 53.

cativos é, sem dúvida, a carta enviada por escravos fugidos do engenho Santana, em 1789, na Bahia. O grupo de mais de cinquenta pessoas era liderado pelo escravo crioulo Gregório Luiz. Aceitaram voltar ao trabalho sob algumas condições, entre elas:

Não nos há de obrigar a fazer camboas<sup>49</sup>, nem a mariscar, e quando quiser fazer camboas e mariscar mande os seus pretos Minas. Para o seu sustento tenha lancha de pescaria ou canoas de alto, e quando quiser comer mariscos mande os seus pretos Minas<sup>50</sup>.

Esta citação é considerada por muitos como prova cabal de que havia uma rivalidade intrínseca entre crioulos e africanos. Mas há, realmente, outros indícios. Escravos crioulos do engenho do Tanque, no recôncavo Baiano, em 1828, lutaram ao lado dos senhores contra uma revolta de africanos<sup>51</sup>.

O levante dos malês, explorado brilhantemente por João José Reis<sup>52</sup>, é também um bom exemplo. Desde o final do século XVIII, a Bahia recebeu grande contingente de escravos, vindos da região do golfo de Benin, sudoeste da atual Nigéria, composto principalmente por iorubá – chamados, no Brasil, de nagô – ewe (jeje) e haussá, resultado das lutas étnicas e políticas relacionadas com a expansão do islã na região. Para Reis, foi a presença de africanos de origens étnicas comuns que permitiu a formação de uma cultura escrava mais independente e que gerou grande quantidade de revoltas na primeira metade do século XIX, sendo a mais importante o levante dos malês, ocorrido em 1835.

Para o autor, os senhores, na Bahia, tiveram sucesso ao cooptar os crioulos para o enfrentar os africanos. Os crioulos estariam entre dois fogos: de um lado, tinham consciência de que a vitória dos africanos não representaria, para eles, também uma vitória, por outro, estavam por demais familiarizados com a vida que tinham, sob o domínio dos senhores, para arriscar colocarem-se sob as ordens de africanos. Esta argumentação tem sentido, quando o autor constata a quase ausência de crioulos entre os participantes das revoltas baianas. Apesar de, na literatura sobre revoltas escravas na América, ter-se demonstrado que foram escravos crioulos os principais rebeldes e líderes de rebeliões em outras áreas coloniais<sup>53</sup>, na Bahia eles estavam ausentes. João Reis sugere que isto se devia ao fato da expressiva presença numérica dos africanos na cidade de Salvador, da Bahia, onde 63% dos escravos eram nascidos na África e, na população livre e escrava, como um todo, representavam 33%. Conclui o autor que “a presença de muitos africanos inibia politicamente os crioulos e os persuadia a comprometerem-se com as classes livres ou senhoriais”<sup>54</sup>. Teria sido a rivalidade entre crioulos e africanos que comprometeu a rebelião baiana.

Obviamente que somente o número maior ou menor de africanos ou crioulos não pode ser responsável por certas atitudes ou escolhas dos escravos. Outros componentes devem estar presentes. Acertadamente, Florentino e Góes, ao referirem-se à afirmação de

---

<sup>49</sup> “Camboa”, segundo o dicionário de Moraes Silva, significa: “Lago, ou estreito à beira-mar, com porta por onde entra o peixe com a maré, e fica seco na vasante”. SILVA (1813).

<sup>50</sup> REIS & SILVA (1989), p. 123.

<sup>51</sup> Citado por REIS (1989), p. 105.

<sup>52</sup> Cf. REIS (1985); REIS (1989).

<sup>53</sup> Era o caso da resistência escrava na Virgínia, estudada por Gerald Mullin, da revolução escrava do Haiti, da conspiração de Gabriel Prosser, em Richmond, em 1808, e da rebelião jamaicana de 1831, todas com liderança e participação expressiva de crioulos. Cf. REIS (1989), p. 103.

<sup>54</sup> REIS (1989), p. 103.

alguns estudiosos sobre as maiores condições das mulheres escravas em escolherem seus parceiros, por serem elas em bem menor número do que os homens, argumentaram que “minoritárias entre a escravaria, há quem suponha que as mulheres estivessem em condições privilegiadas na escolha do parceiro, como se o acasalamento entre os cativos fosse um mero problema matemático”<sup>55</sup>. Acredito que também a opção de crioulos em alinharem-se ao lado dos senhores ou, pelo menos, de não apoiarem rebeliões lideradas por africanos, se é que realmente aconteceu, não pode ser explicada por uma “questão matemática”. Tanto João Reis quanto Hebe Mattos indicam que crioulos estavam mais predispostos a conseguirem a alforria do que os africanos. Em várias pesquisas sobre alforria, inclusive a minha própria, a afirmação é correta<sup>56</sup>. Para Mattos, crioulos e africanos ladinos teriam mais chances de “viver como livres” e adquirir ganhos materiais e de movimento, que dificilmente poderiam arriscar. Por outro lado, creio que muitos crioulos e pardos tinham mais relações sentimentais com seus senhores e com o mundo livre do que africanos. Quase toda historiografia, a começar por Gilberto Freyre, acredita que eram entre crioulos que se escolhiam os escravos domésticos, estando eles em contato diário com seus senhores, situação que poderia resultar em certas relações até mesmo sexuais, que, de uma forma ou de outra, os ligaria sentimentalmente ao mundo livre. Obviamente que tudo são conjecturas, mas conjecturas passíveis de transformar crioulos em pessoas mais cooptáveis do que africanos. Estou tomando como verdade o fato de que eram reais as diferenças entre crioulos e africanos, principalmente porque, em termos pontuais, se encontram transcrições em vários trabalhos historiográficos de documentos nos quais os escravos relatam uma disputa ou intolerância entre crioulos e escravos nascidos na África.

Na verdade, estamos diante de dois questionamentos: qual o grau de aculturação existente entre escravos, eles próprios ou seus ascendentes de origem africana? É possível considerar o escravo, enquanto grupo, uma classe social?

### ***Cultura ocidental, africana ou escrava?***

Já são antigas as indagações sobre as interações culturais no Brasil. Privilegiaram-se mais os estudos entre as culturas ocidental e africana do que entre elas ou uma delas e a indígena. A cultura ocidental acabou por ser sinônimo de catolicismo. Para explicar estas interações, Nina Rodrigues usou o conceito de “sincretismo”, que, para ele, significava a preservação de crenças africanas sob o formato católico, ou seja, os negros teriam mantido suas divindades sob as imagens de santos católicos<sup>57</sup>. O sincretismo, sob esta interpretação, bastante mecanicista, já se encontra bem criticado. Artur Ramos, em contrapartida, introduziu o conceito de “aculturação”, que pressuporia três resultados: aceitação, adaptação e reação, sendo que, no Brasil, os dois primeiros foram os mais comuns<sup>58</sup>. Roger Bastide discordou do sentido de sincretismo oferecido por Nina Rodrigues e definiu-o de maneira mais maleável, mais próximo do sentido de “adaptação”, de Ramos. Rejeitou o termo “aculturação”, por ver nele ausência das relações de dominação, presentes no contato cultural da colônia brasileira<sup>59</sup>. Bastide, entretanto, vê diferenças no procedimento de “nagô” e “banto”. Enquanto os primeiros preservaram suas matrizes culturais, os segundos sucumbiram totalmente ao sincretismo frente à dominação do catolicismo.

---

<sup>55</sup> FLORENTINO & GÓES (1997), pp. 154-5.

<sup>56</sup> Ver Capítulo XXXXX - VER

<sup>57</sup> Cf. RODRIGUES (1977).

<sup>58</sup> Cf. RAMOS (1979).

<sup>59</sup> Cf. BASTIDE (1972).

Resgatada há algum tempo a evidência de que os nagôs mantiveram sua herança cultural, hoje se questiona se realmente os banto perderam suas bases culturais, enquanto escravos. Acertadamente, Márcio Soares considera que:

Mas daí a se pensar que o catolicismo foi uma espécie de rolo compressor sobre as crenças africanas é, no limite, considerar os negros como presas inertes de forças históricas externas e determinantes e negar sua condição de agentes culturais capazes de desempenhar, em larga medida, um papel ativo fundamental de sua própria história e identidades culturais no interior de um sistema normativo que lhes oprimia; dominação política e cultural não são necessariamente sinônimo de aniquilação do outro<sup>60</sup>.

É com base neste ponto de vista que muitas pesquisas tentam desvendar o universo dos grupos banto, presente no cotidiano dos escravos do Sudeste do Brasil. Para tanto, foi necessário que pesquisas sobre a África fossem realizadas, de modo que se procedessem a comparações.

Mary Karasch<sup>61</sup> tentou analisar alguns aspectos da cultura da população banto do Rio de Janeiro, tendo como referência os estudos sobre a África. Segundo ela, Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée Fox consideram que, apesar das diferenças entre os diversos povos da região centro-ocidental africana, havia um referencial “tradicional” a todas elas, designado como “complexo ventura-desventura”<sup>62</sup>. Na cosmologia centro-africana, o estado natural era de ventura, que seria a saúde, a fecundidade, a segurança física, a harmonia, o poder, o *status* e a riqueza. Mas também existem forças malévolas que fazem mal ao indivíduo e à coletividade e este mal poderia ser causado por estas forças ou por indivíduos que, inconsciente ou intencionalmente, se utilizam de certos expedientes para atraí-las e utilizá-las, gerando a desventura.

Havia um Ser Supremo, o Criador, denominado de “Zambi”, “Kalunga”, “Lessa”, “Mvidie” – dependendo da língua – que deu vida a tudo e que reina com benevolência sobre o universo e os homens. Segundo Kabengele Munanga, é uma divindade longínqua, que se distanciou do mundo e o deixou entregue a seus filhos divinizados, que são os ancestrais fundadores de linhagens. Os espíritos ancestrais são os que fazem o elo entre os homens e o deus único, e os cultos coletivos lhes são reservados. Depois dos espíritos dos ancestrais, estão os defuntos. Para Munanga, trata-se de uma cosmologia antropocêntrica e hierarquizada, pois o mundo seria um conjunto de forças, organizado por uma relação de energia ou força vital.

Essa energia ou força vital, cuja fonte é o próprio Deus criador, é distribuída em ordem decrescente aos ancestrais e defuntos que fazem parte do mundo divino; em seguida ao mundo dos vivos, numa relação hierárquica, começando pelos reis, chefes de aldeia, de linhagem, pais e filhos; e finalmente o mundo animal, vegetal e mineral. (...) A força vital explica a existência da vida, da doença e da morte, do sofrimento, da depressão ou fadiga, de qualquer injustiça ou fracasso, da felicidade, da riqueza, da pobreza, da miséria etc. Tudo que é positivo à vida e à felicidade humana é interpretado como o crescimento da força vital; tudo que é considerado como privação, sofrimento e até a perda da própria vida é interpretado como diminuição desta força vital. Os outros seres da natureza criados por deus e colocados ao serviço do homem possuem, também, sm um grau menor, essa energia ou força vital. Entre os baluba, um dos ramos importantes das civilizações bantu, a palavra ‘morrer’, que é uma privação ao extremo da força vital, é aplicada a tudo que existe na

---

<sup>60</sup> Cf. SOARES (1999).

<sup>61</sup> Cf. KARASH (1979).

<sup>62</sup> Cf. DE CRAEMER & VANSINA & FOX (1976).

natureza. Se quebrar um copo, um vidro, um carro, uma pedra, se cair uma árvore etc. eles dizem que ‘morreu’, mesma palavra utilizada para os homens e os animais<sup>63</sup>.

O mundo das forças se mantém “como uma teia de aranha, da qual não se pode fazer vibrar um único fio sem sacudir todas as malhas<sup>64</sup>”. Todas as pessoas são colocadas dentro desta relação de forças vitais, e há forças mais desenvolvidas, que podem influenciar sua vida, no bom ou no mal sentido. O culto dos ancestrais representaria a busca da conservação e do crescimento constante da energia vital, fonte da felicidade.

Entre os bakongo, um dos grupos étnicos banto, Nzambi Ampungu era a divindade suprema. O mundo dos espíritos era composto em primeiro lugar pelos *bankita*, ancestrais da época da criação, seguido dos *bakulu*, membros falecidos do clã ao qual se pertencia, que estavam em comunicação com os vivos, principalmente por meio dos anciãos, mais próximos deles. Havia também os espíritos da água, da terra, da floresta, conhecidos como *ba-simbi*. Os procedimentos deveriam orientar-se para influenciar estas forças. O *nkisi* era o meio pelo qual os vivos poderiam controlar estes espíritos. Segundo Márcio Soares, “Os missionários cristãos confundiram estes objetos sagrados com divindades secundárias, todavia o *nkisi* nada mais era do que um artefato que continha um espírito controlado por um homem”<sup>65</sup>. O *nkisi*, portanto, era uma forma individual de culto, mas havia ídolos sujeitos ao culto coletivo, que necessitavam de sacerdotes e estavam em santuários às vezes afastados das aldeias. Segundo Mary Karasch, o culto coletivo não foi registrado entre os escravos no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX.

Vários estudos admitem que não era possível recriar, na diáspora, os padrões religiosos da mesma forma como eram pensados ou realizados em sua região de origem. O que argumentam, entretanto, é que o desenraizamento e a convivência com etnias diferentes, que se viram forçados a aceitar, fizeram com que, a partir da vida como escravos, pudessem perceber valores culturais semelhantes, que agiam no sentido de reconstruir algumas identidades culturais. São estas identidades culturais, forjadas na experiência do cativo, que os autores tentam, hoje, desvendar.

Robert Slenes sugere que, por terem uma mesma origem lingüística, as identidades entre os diversos grupos banto trazidos para o Brasil começavam até mesmo na própria África, no percurso que ia desde a captura e a transformação do negro em prisioneiro, passando pelos caminhos terrestres até o porto de embarque e terminando com a chegada ao porto brasileiro e ao domicílio do proprietário. Desta forma, um longo caminho já havia sido percorrido antes da transformação de um negro em escravo, criando solidariedades e identidades próprias. Como escravos, criavam outras. O termo *malungo*, que significa (em termos amplos) “companheiro” ou “companheiro de travessia” ou “de sofrimento”, conhecido por quase todas as línguas banto, é um emblema da criação destas identidades<sup>66</sup>.

A teoria anterior sobre os grupos banto, de que eles teriam sido totalmente aculturados, ou seja, teriam “aceitado” amplamente a religião católica dominante, é bastante criticada. Mary Karasch, baseada em estudos de africanistas, sugere que, entre os banto, era comum a formação de novos grupos religiosos, além da aceitação de novos rituais,

---

<sup>63</sup> MUNANGA (1995/96), p. 62.

<sup>64</sup> MUNANGA (1995-96), p. 63.

<sup>65</sup> Cf. SOARES (1999).

<sup>66</sup> Cf. SLENES (1991-1992).

símbolos, crenças e mitos<sup>67</sup>. Desta forma, não seria abandonar sua religiosidade a aceitação de santos católicos. Como ocorria na África, adotavam um ídolo novo.

Para John Thornton, é necessário que haja pontos comuns entre as crenças, para que elas interajam, e foi o que ocorreu entre o catolicismo e a religião banto. Por ponto comum, o autor não está querendo dizer que havia semelhanças estruturais entre as crenças, mas que havia mediações passíveis de os africanos reinterpretarem elementos cristãos de acordo com sua concepção cosmológica<sup>68</sup>. Para ele, a base comum entre as duas crenças era a existência de um mundo incorpóreo e os habitantes deste mundo poderiam interferir no mundo dos vivos, alterando-lhe o curso da vida coletiva ou pessoal de maneira favorável ou nefasta. A utilização de símbolos e rituais católicos por africanos deve ser considerada em termos polissêmicos, pois pessoas podem utilizar os mesmos símbolos ou ritos e imprimir-lhes significados totalmente diferentes, ou pretender outros objetivos. Márcio Soares, partidário desta concepção, afirma que “Ao insistir na atenção que deve ser devotada à herança cultural trazida pelos escravos para a compreensão da religiosidade negra no Novo Mundo não significa de modo algum qualquer espécie de obstinação de minha parte em identificar “sobrevivências” africanas no Brasil, mas, antes, a percepção do importante papel desempenhado por aquelas matrizes culturais como um referencial imprescindível para uma melhor compreensão das vivências do sagrado entre a população negra”<sup>69</sup>.

Autores como Mary Karasch, Robert Slenes, Márcio Soares, entre outros, analisaram as interações culturais entre os próprios escravos banto e entre os banto e o catolicismo, no Sudeste do século XIX, de forma a demonstrar que os padrões africanos foram reelaborados. Robert Slenes, mais do que todos, acredita que a presença das culturas africanas estavam profundamente arraigadas na população negra, tanto que sugere a formação, no Sudeste, de uma “protonação banto”<sup>70</sup>.

### ***Escravo enquanto classe social***

Não cabe, aqui, discutir teoricamente o conceito de classe, mas sim considerar os historiadores que aceitam ou não o pressuposto de que, no escravismo brasileiro, existiu uma divisão em classes sociais. João José Reis, concordando com o sentido estrutural dado por Marx à definição de classe (“posição comum no interior das relações sociais de produção”<sup>71</sup>), afirma que, sem dúvida, os escravos constituíam uma classe social, neste sentido mais lato. Em termos políticos, entretanto, Reis admite que “os escravos baianos não parecem haver constituído uma classe clássica”, porque “como indivíduos eram escravos, como coletividade pareciam ser outra coisa”. Baseia-se o autor nas afirmações de Marx, de que “os indivíduos separadamente formam uma classe apenas na medida em que levam a cabo uma batalha comum contra uma outra classe; do contrário, eles estão em termos hostis uns com os outros como competidores”<sup>72</sup>. Para o autor, horizontalmente os escravos estavam divididos, e verticalmente tinham relações diferentes com os senhores, dependendo de serem eles africanos ou crioulos/pardos. Até mesmo em termos de

---

<sup>67</sup> KARASCH (2000), p. 355.

<sup>68</sup> Cf. THORNTON (1992).

<sup>69</sup> Cf. SOARES (1999).

<sup>70</sup> Cf. SLENES (1991-92).

<sup>71</sup> Cf. WRIGHT (1979), Apud REIS (1989), p. 104.

<sup>72</sup> Cf. MARX & ENGELS (1968). Apud, REIS (1989), p. 104.

estrutura de trabalho ocupavam posições diferentes, porque os crioulos tinham mais vantagens. Reis chega a afirmar que os crioulos poderiam ser considerados a parte privilegiada de uma classe, uma espécie de “aristocracia escrava”<sup>73</sup>.

Por outro lado, se o autor constata a ausência de crioulos no movimento de 1835, percebe a participação dos africanos libertos no levante, sugerindo uma identidade entre este africano e o africano escravo. Segundo sua argumentação, os libertos ocupavam as mesmas funções que os escravos nas atividades urbanas, como “carregadores de cadeira, estivadores, artesãos, vendedores ambulantes, marinheiros etc.”<sup>74</sup>. Além do mais, tinham as mesmas relações sociais, ideológicas e culturais com os brancos, fossem libertos ou escravos. Na realidade, João Reis está tentando perceber uma solidariedade maior entre africanos, libertos ou escravos, do que entre africanos e crioulos. Chega a falar de uma “comunidade africana”. Havia, entretanto, um fator complicador: a etnia dos africanos. Considerou que

(...) escravos e libertos pertencentes ao mesmo grupo étnico se uniam mais entre si do que o faziam escravos de grupos étnicos diferentes. (...) Os africanos na Bahia parecem ter combatido mais como grupos étnicos do que como membros de uma classe estruturalmente definida. (...) Quer isso dizer que não houve rebeliões escravas e sim africanas ou islâmicas na Bahia?<sup>75</sup>

Na Bahia, havia os “cantos”, ou seja, grupos de trabalho urbanos, e as juntas de alforria, ambos organizados por etnia. Mas, para Reis, isto não significa dizer que os elementos deles participantes não tivessem pontos comuns, sendo o principal a “experiência escrava”. Assim, todos os africanos eram ou tinham sido escravos, e

(...) a experiência escrava, porém, marcou em profundidade o africano, modificou sua forma de ver o mundo e a si próprio. Se a identidade étnica de escravos e libertos nagôs, haussás jejes etc. foi mantida, e em muitos sentidos até exacerbada, o convívio sob a escravidão destas diversas etnias transformou-os muitas vezes em cúmplices, sugerindo um identidade pan-africana embrionária<sup>76</sup>.

Desta forma, as rebeliões que marcaram a sociedade baiana da primeira metade do século XIX foram, mesmo que entre seus elementos figurassem alforriados, rebeliões escravas. O motivo é que os alforriados passaram pela escravidão, trabalhavam nas mesmas atividades que os escravos, moravam nas mesmas casas, partilhavam o mesmo cotidiano religioso de seus conterrâneos e eram igualmente perseguidos e discriminados, por serem estrangeiros.

Reis chega à conclusão de que as rebeliões que analisa, principalmente a de 1835, foram ao mesmo tempo lutas de classe, étnicas e religiosas. O interessante, no entanto, é que, enquanto João Reis afirma ser a vida mais independente dos escravos no meio urbano e a ausência de segregação residencial entre os grupos sociais os motivos potenciais da revolta – principalmente porque “aguçou a percepção de privação dos africanos, especialmente dos libertos, se não em termos materiais, pelo menos em termos sociais e psicológicos”<sup>77</sup> – para Hebe Mattos esta “experiência de liberdade” tornava os que a ela

---

<sup>73</sup> REIS (1989), p. 105.

<sup>74</sup> REIS (1989), p. 106.

<sup>75</sup> REIS (1989), p. 107.

<sup>76</sup> REIS (1989), p. 109.

<sup>77</sup> REIS (1989), p. 117.



tinham acesso mais adequados ao “sistema” e menos propensos a considerarem-se partilhando a mesma vida que seus pares escravos. Sentiam-se, para a autora, diferentes.

Na realidade, os autores estão trabalhando com universos escravos diferentes. Enquanto Reis está enfocando uma área predominantemente de africanos oriundos do golfo de Benin, Mattos tem como objeto africanos da costa centro-ocidental – os banto. Acredito que as diferenças entre os diversos grupos, assim como seu grau de aculturação possível, ainda não estão devidamente bem colocados. Na realidade, sabemos muito pouco ainda sobre as diferentes etnias que compunham os contingentes escravos do Brasil. Generalizações, portanto, são bastante perigosas. Se, na Bahia, na primeira metade do século XIX, se assistiu a um número expressivo de revoltas urbanas, de resto atribuída à presença de escravos e ex-escravos islamizados, na cidade do Rio de Janeiro estas manifestações foram inexistentes. Mas não o foram para o Sudeste. O caso da rebelião de Carrancas, em Minas Gerais, é sugestivo e inusitado, pois envolveu escravos de zona rural.

A freguesia de Carrancas, na Comarca do Rio das Mortes, em Minas Gerais, tinha população composta por uma grande maioria de escravos, que representavam 65,2% dos habitantes, em 1835<sup>78</sup>. Entre os escravos, 56,3% eram nascidos na África; os demais eram crioulos. Estas proporções, entretanto, sofriam variações, dependendo do distrito considerado. Em alguns, a população crioula era majoritária. Em 1833, três escravos (Ventura, de nação mina, Domingos, crioulo e Julião, congo) mataram o filho de seu senhor – Gabriel Francisco Junqueira, membro de uma das famílias mais proeminentes da região e deputado pela província de Minas Gerais no parlamento – que supervisionava o serviço, na ausência do pai. Depois do ocorrido, outros se juntaram aos assassinos e, em grupo de oito, dirigiram-se à sede de uma outra fazenda e mataram todos os brancos que lá estavam. Segundo Marcos Andrade:

O total de pessoas assassinadas pelos escravos corresponde a nove integrantes da família Junqueira, a saber: *Fazenda Campo Alegre* - Gabriel Francisco de Andrade Junqueira, Juiz de paz do Curato da Serra das Letras. *Fazenda Bela Cruz* - José Francisco Junqueira e sua mulher Antônia Maria de Jesus; Manoel José da Costa e sua mulher Emiliana Francisca Junqueira e seus filhos José, de cinco anos de idade, e Maria, de dois meses; Ana Cândida da Costa, viúva de Francisco José Junqueira; Antônia, filha legítima de Manoel Villela, de 4 anos de idade. *Fazenda Bom Jardim* - Francisco da Costa foi assassinado no caminho quando parte da escravaria seguia em direção à mencionada fazenda<sup>79</sup>.

Segundo relato de uma autoridade, também foram assassinados dois “pretos”, sem maiores indicações sobre seus papéis no ocorrido. O líder era Ventura, nação mina. Quando se dirigiram a uma outra fazenda, segundo consta no processo criminal, para continuar a matar os brancos, encontraram resistência e foram vencidos. Cinco dos escravos insurretos foram mortos, entre eles o líder Ventura. Consta que, nos caminhos para as fazendas, o grupo foi sendo ampliado e até mulheres e crianças tomaram parte. Mesmo com a morte de alguns revoltosos, surgiu um clima de terror em toda vizinhança. Autoridades policiais e vários proprietários, da área e de outras comarcas, inclusive do Vale do Paraíba (onde também o contingente escravo era grande), ficaram de prontidão e colocaram reforços em vários pontos, com receio de que outros levantes acontecessem. A pressão demográfica de escravos no interior destas áreas de grandes escravarias justificava a apreensão dos proprietários.

---

<sup>78</sup> As informações sobre a Rebelião de Carrancas e os dados populacionais foram retirados de ANDRADE (1999).

<sup>79</sup> ANDRADE (1999), p. 8.

No processo então instaurado, para determinar quais eram os líderes, os planos e se pessoas livres tinham tomado parte, nos depoimentos das 51 testemunhas foi recorrente a alusão ao fato de que o levante de 1833 foi resultado dos planos fracassados de uma tentativa anterior, de 1831, quando as intenções dos insurgentes foram descobertos a tempo<sup>80</sup>. Ventura, mina, foi indicado por várias testemunhas como o grande líder, inclusive tendo elaborado o plano desde o momento em que chegou à fazenda de seu senhor, vindo do Rio de Janeiro. Segundo Marcos Andrade: “O que se pode depreender dos autos é que Ventura era um escravo de gênio *fogoço e ardente era empreendedor, ativo, laborioso, tinha uma grande influência sobre os réus e estranhos de quem era amado, respeitado e obedecido*”<sup>81</sup>. Em carta do Juiz de Paz de Baependi, o escravo foi referido como o *que se havia coroado Rei dos escravos*<sup>82</sup>.

A composição dos que foram acusados como participantes do levante faz com que se corrobore a idéia de que as diferenças étnicas poderiam ser superadas, quando estava em questão um inimigo comum. Realmente, era muito variada a origem dos escravos envolvidos. Minas, cassanges, angolas, benguelas, congos, moçambiques e crioulos formavam o grupo. Dos 31 escravos indiciados no processo, 21 eram africanos, 9, crioulos, e de um não consta indicação. No distrito da freguesia de Carrancas, onde ocorreu o levante, São Tomé das Letras, havia mais escravos nascidos no Brasil (57,2%) do que africanos, que somavam 42,8%. Estes dados contrastam com as revoltas urbanas da Bahia da primeira metade do século XIX, onde em nenhuma, das mais de uma vintena de revoltas já estudadas, os crioulos e/ou pardos tomaram parte. No caso de Carrancas, dois escravos tidos como líderes, inclusive assim referido por eles próprios, Roque e Jerônimo, eram crioulos e exerciam a atividade de tropeiro, fazendo constantes viagens ao Rio de Janeiro, de onde deveriam trazer armamentos. A revolta contou com a participação de escravos de diversos proprietários e o objetivo, segundo depoimento de testemunhas, era matar todos os brancos e tomar suas propriedades. O número dos escravos envolvidos no levante é controverso. Segundo Marcos Andrade, oscila entre 40 e 60. Consta, também, que um senhor de escravos, Francisco Silvério Teixeira, fazendeiro e negociante, morador em freguesia vizinha à de Carrancas, dono de 19 escravos, incentivou a rebelião, dando informações falsas sobre os caramurus já terem, em Ouro Preto, libertado os escravos, por serem contra a escravidão. Em suma, também foram envolvidos acontecimentos políticos da Província de Minas, de que se teriam aproveitado os escravos para iniciar a revolta.

Os depoimentos dos principais líderes são muito sintéticos. Os motivos da revolta são obscuros. Os escravos falam muito pouco. Os poucos depoimentos dizem que o motivo foi mau tratamento, ou seja, violência por parte dos senhores. Um outro declarou que queria ser forro. Não houve outras explicações. Segundo Marcos Andrade, o silêncio dos escravos foi intencional. Evitou-se que os acusados falassem muito para não dar margem a apelações. O interesse das autoridades teria sido no sentido de execuções exemplares. Realmente, uma revolta com assassinatos de brancos, inclusive mulheres e crianças, deve ter deixado todos que dela tomaram conhecimento muito apreensivos. O resultado do levante foi o seguinte: “Pelas informações no processo, 36 escravos teriam participado da insurreição, sendo 31 indiciados e julgados e 5 mortos no confronto. Dos escravos presos e indiciados, 17 foram condenados por crime de insurreição no grau

---

<sup>80</sup> Sobre a tentativa frustrada de 1831, ver ANDRADE (1996), pp. 152-162

<sup>81</sup> ANDRADE (1999), p. 12.

<sup>82</sup> ANDRADE (1999), p. 12.

máximo, tendo como sentença a pena de morte por enforcamento<sup>83</sup>. Outros 4 foram condenados à pena de açoites e ferros e os 10 restantes foram absolvidos, porque não tiveram participação direta na execução das mortes, ou porque fugiram ou se esconderam no momento do levante”<sup>84</sup>.

A revolta de Carrancas não foi a única ocorrida em zona rural, embora a violência dos escravos para com os senhores a tenha feito especialmente diferente das demais. Por ter sido amplamente divulgada, tornou-se, provavelmente, um antecedente perigoso e um grande alerta para a sociedade imperial. Realmente, a partir de meados da década de 1830, proliferou a quantidade de rumores sobre insurreições de cativos, muitos destituídos de fundamentos, e aumentou muito a fobia aos africanos, considerados os líderes das rebeliões e das fugas. Um, entre vários exemplos, foi o fato de, depois de desbaratado o levante dos malês, na Bahia, em 1835, iniciar-se uma política de expulsão de africanos libertos da cidade. Considerados mais difíceis de controlar do que os africanos escravos, por terem a liberdade de movimento, a administração local, com receio de uma nova insurreição, deportou inúmeros libertos, suspeitos de conspiração. Mais de 400 passaportes foram expedidos pelo governo da Bahia a pessoas e a famílias de forros, que os solicitavam<sup>85</sup>. Por outro lado, foi comum a utilização de extrema violência por parte das forças policiais, tanto no período colonial quanto no império, no sentido de controlar revoltas, levantes, sublevações e quilombos escravos. Em todas as revoltas citadas, a extrema violência marcou a repressão aos movimentos, com inúmeras mortes de escravos, fossem novos, velhos, mulheres ou homens. Mais razão ainda teria a sociedade imperial de primeira metade do século XIX em temer levantes, rebeliões e, mesmo, massacres, pela entrada maciça de africanos naquele período. Nunca, na história do tráfico atlântico, tantos escravos da África entraram no Brasil.

A composição dos 31 indiciados no processo de Carrancas, segundo a origem, foi a seguinte: nove crioulos, cinco angolas, quatro benguelas, quatro congos, dois minas, dois cassanges, dois moçambiques, um mofumbe, um cabundá e um sem identificação. Com exceção dos dois minas, todos os demais africanos eram banto. O que é interessante na composição dos revoltosos é a presença expressiva de crioulos, considerado pela historiografia como pouco afeitos às revoltas. Presume-se que eles, já acostumados com a vida no cativeiro e numa sociedade escravista, tinham mais cuidado em se inserir em movimentos de rebeldia. A existência de laços familiares e de estratégias diferenciadas para conseguir ganhos materiais e, mesmo, sentimentais, faria com que fossem mais “acomodados”.

Em Vassouras<sup>86</sup>, em 1838, um grupo de cerca de 80 escravos do Capitão-Mor Manuel Francisco Xavier abandonou a fazenda e dirigiu-se para outra, do mesmo proprietário, roubando mantimentos e ferramenta, além de arregimentar outros escravos (a escravaria do capitão-mor, em duas fazendas, chegava a quase 500 cativos) e fugiu para a mata, onde se encontrou com outro grupo de escravos, que também havia fugido da fazenda de seu proprietário, Paulo Gomes Ribeiro de Avelar. Flávio Gomes denomina o evento de “levante quilombola”, pois o objetivo claro dos escravos era refugiar-se nas

---

<sup>83</sup> Com exceção de Antônio Resende que serviu de carrasco aos outros escravos e teve sua vida poupada. Cf. ANDRADE (1999), p. 19.

<sup>84</sup> ANDRADE (1999), p. 19.

<sup>85</sup> Cf. VERGER (1987); FREYRE (1973); VERGER (1992).

<sup>86</sup> A sublevação de Vassouras, de 1838, foi estudada por GOMES (1995).

matas e formar um quilombo<sup>87</sup>. Eram centenas de fugitivos, o que levou o pânico às autoridades e aos proprietários até mesmo da Corte do Rio de Janeiro. Um grande aparato policial foi rapidamente acionado para pôr fim à fuga, e os discursos das autoridades e dos líderes da repressão manifestaram grande apreensão sobre os riscos que a ordem e o “sossego público” corriam, caso o movimento fosse coroado de êxito. Um discurso especialmente antiafricano foi detectado.

A perseguição aos fugitivos foi rápida e relativamente eficaz, pois mobilizava cerca de 200 homens bem armados. O encontro deu-se no final de uma tarde, quando os escravos montavam seu acampamento para a noite. No confronto de soldados bem municiados com fugitivos que tinham poucas armas de fogo, mas facões, foices e outras armas cortantes, o saldo foi de sete escravos mortos e oito gravemente feridos. Das tropas policiais, morreram dois pedestres e mais dois foram feridos. O comandante da expedição afirmou que “(...) nem um só [escravo] fez alto quando se mandava parar, sendo preciso espingardeá-los pelas pernas”<sup>88</sup>.

Consta que os líderes foram Manuel Congo (escravo do capitão-mor), tido como o futuro “rei” do quilombo, e Epifânio Moçambique (escravo de Paulo Gomes Ribeiro de Avelar). Há indicação de que havia uma rainha, Mariana Crioula. Também nestes discursos, como nos de Carrancas, houve referência a “rei e rainha”, que pode ser interpretado, talvez, como recriação de sistemas hierárquicos e rituais de origem africana. Outro escravo, Miguel Viado, crioulo, também foi apontado como um dos líderes. No processo-crime instaurado, foram indiciados 17 escravo. Somente um, Epifânio, era escravo de um senhor diferente. Os demais eram escravos do capitão-mor Manuel Francisco Xavier. Manuel Congo recebeu a pena de morte, oito foram absolvidos e sete foram condenados a 650 açoites, além de andarem três anos com gonzo de ferro ao pescoço. Manuel Congo foi enforcado no início de setembro de 1839, pouco menos de um ano depois da sublevação.

O Capitão-Mor Manuel Francisco Xavier morreu em 1840 e teve seu inventário aberto. Nele, consta que tinha uma escravaria de 440 pessoas, composta majoritariamente por escravos de origem africana (89%) e um extremo desequilíbrio entre homens e mulheres: era de somente 15% a proporção de mulheres. Quanto à origem, 87,2% deles eram da costa centro-ocidental e 11% da África oriental, de variadas etnias, imperando os benguela, congo, cabinda e moçambique, portanto grande maioria de línguas banto. Flávio Gomes acredita que

Foi nesse caldeirão étnico africano que os escravos do referido capitão-mor, juntamente com outros, pertencentes a diversos fazendeiros da região de Vassouras, fermentaram e desenvolveram um senso de comunidade e também uma cultura escrava que com certeza possibilitou a organização do levante<sup>89</sup>.

Gomes, portanto, concorda com Slenes sobre a existência de uma comunidade escrava, para além das diferenças étnicas, criada a partir da experiência do cativo. Houve predomínio, no movimento, de escravos do grupo lingüístico banto, mas crioulos também participaram. Assim como em outros processos analisados, a exemplo do de Carrancas, pouco fica explicitado sobre os motivos que levaram os escravos à rebelião. Sintomático ter ocorrido tanto em Carrancas quanto em Vassouras este silêncio dos acusados. Provavelmente, os motivos que levaram à revolta poderiam ser tais que colocariam muitos contra os senhores e a favor dos escravos.

---

<sup>87</sup> GOMES (1995), cap. II.

<sup>88</sup> GOMES (1995), p. 196.

<sup>89</sup> GOMES (1995), p. 214.

Segundo Flávio Gomes, a impressão que se tem ao ler os autos do processo é a de que

(...) se considerarmos a velocidade e a truculência com que essas mesmas autoridades efetivaram a repressão aos fugitivos naquela mata, é possível supor também que eles quase arrancaram os depoimentos dos cativos. Tudo parecia estar preparado. Para tantos escravos que se revoltaram e fugiram para formar um quilombo, deveria haver um ou mais líderes. Em meio a numerosos revoltosos era necessário punir alguns de forma implacável, exemplar e imediata<sup>90</sup>.

Também Marcos Andrade teve esta impressão, ao ler os autos do processo de Carrancas – imediatismo e necessidade de castigo exemplar.

Dos 16 escravos do capitão-mor, indiciados no processo, nove eram homens e sete, mulheres. Somente Miguel Viado, apontado como um dos líderes, era crioulo. Os demais eram da África – três benguelas, dois angola, um cabinda, um moçambique e um congo. Todos banto. Entre as mulheres, quatro eram crioulas (inclusive a rainha Mariana), uma conga, uma mofumbe e uma angola. Não havia escravos da África Ocidental. Dos escravos citados – mas que não foram indiciados – a composição foi de 14 homens e uma mulher conga. Todos os homens eram da África: seis benguelas, dois moçambiques, dois angolas, um rebolo, um quissamã, um cabinda e um sem referência. Banto, de novo.

É realmente impressionante a diferença na associações entre as etnias na Bahia e no Sudeste do Brasil. Não pode deixar de ser considerada a origem destes escravos para explicar grande parte das opções feitas por eles para solidariedades e revoltas. É certo que, na Bahia, com africanos majoritariamente oriundos da África ocidental, com um mosaico muito mais diversificado de etnias e de troncos lingüísticos, a convivência e as associações foram muito difíceis, apesar da experiência comum do cativo. No Sudeste, ao contrário, apesar das variações étnicas e de muitos serem inimigos históricos, a experiência do cativo e a unidade lingüística devem ter provocado maior interação do que dissensão, o que vem a explicar a composição dos líderes e dos escravos envolvidos nas revoltas e nos levantes.

Mariza Soares<sup>91</sup> chama a atenção para um aspecto interessante. Ao analisar os casamentos entre escravos, chegou à conclusão de que, no Rio de Janeiro do século XVIII, os casamentos entre os africanos tendiam à endogamia. Os mina, apesar de terem existido em número mais expressivo no Rio de Janeiro do que até então se pensava, eram minoria na população escrava. Eram eles, entretanto, os que mais casavam fora de sua etnia. Enquanto somente 23% das mulheres angola casavam com homens não angola, 67% de mulheres mina casaram com homens de etnia diferente da sua. Na Bahia, de final do século XVIII e primeira metade do XIX, onde os mina eram maioria, a tendência era inversa: mina casava mais com mina do que os angola o faziam dentro de sua própria etnia<sup>92</sup>. Seria, então, uma mera questão quantitativa, ou seja, quanto maior o número de elementos de uma mesma etnia, maior o fechamento do grupo em torno de si mesmo? Pouco provável. Acho que outras devem ser as explicações, que, infelizmente, no estágio atual dos estudos, ainda não podem ser conhecidas. A autora tem razão, ao concluir que

(...) as opções matrimoniais são, como se vê, um excelente campo de análise para pensar as diferentes alternativas de organização dos grupos de procedência

---

<sup>90</sup> GOMES (1995), p. 220.

<sup>91</sup> Cf. SOARES (1997). Tese de doutoramento.

<sup>92</sup> Cf. MATTOSO (1982).

mostrando como as opções podem se alterar de acordo com o lugar, a época e as condições a que os grupos estão submetidos<sup>93</sup>.

Acredito que, com os dados apresentados, fica comprometida qualquer tentativa de generalização sobre a existência ou não de uma comunidade ou “classe” escrava. São necessárias contextualização de época e lugar para o aparecimento ou não de uma comunidade. Por outro lado, se considerarmos que numa comunidade existem divergências, ódios, escolhas, facções, etc., com certeza em qualquer lugar ou período da História do Brasil escravista houve efetivamente a formação de comunidades escravas. Mas, se tomarmos “comunidade” no sentido estrito, de pessoas que se sentem parte de um grupo mais amplo, mesmo com divergências, a região que tinha condições de criá-la foi o Sudeste, na primeira metade do século XIX, inclusive porque escravos crioulos a ela se integraram. A Bahia nagô, sudanesa e mina, de final do século XVIII e primeira metade do XIX, não permitiu associações deste tipo. Manteve-se fragmentada.

Penso que as afirmações de Manolo Florentino e José Roberto Góes, de um estado de guerra constante nas escravarias, alimentadas pelo tráfico africano, do Sudeste, dariam mais certo no caso baiano do que no fluminense. Quanto aos argumentos de Hebe Mattos, creio que ela está certa ao dizer que, em casos de revoltas, certas solidariedades são aguçadas, aproximando, no caso do Sudeste, africanos e crioulos. Em tempos de paz e na vida cotidiana, as hierarquias prevalecem, segregando um ou outro grupo, dependendo das variáveis do momento e do tempo de vida dos africanos nas propriedades. Deve-se lembrar que foram utilizadas fontes que tratam de revoltas para pensar em comunidade escrava. Tempos de conflitos, portanto. Hebe Mattos utilizou documentação que se refere ao cotidiano e a todos os preconceitos e escolhas pequenas, diárias, de tempos de paz. É de tempos de paz que pretendo tratar neste livro. Revoltas e levantes, numerosos e importantíssimos, por certo, fazem parte de uma história que mereceria muito mais espaço do que posso consagrar neste trabalho. São, portanto, as identidades e as diferenças culturais no cotidiano da escravidão, no Brasil colonial e imperial, que pretendo ressaltar.

### ***Cor e condição social no período escravista***

Os termos “negro”, “preto”, “pardo”, “mulato”, “cabra”, entre outros menos correntes, foram utilizados no período escravista brasileiro com sentidos diferenciados, dependendo da época e da região analisadas. Um bom exemplo é o termo “mulato”. Sérgio Buarque de Holanda assim se refere a ele:

De passagem, convém notar que a palavra ‘mulato’ se aplicava em São Paulo a mestiços de índios tanto como de negros, e àqueles naturalmente mais do que a estes por ser então diminuta ali a escravidão africana: mesmo durante a primeira metade do século XVIII, os registros de batizados de carijós falam em “molatos” com tal aceção, e só raramente aludem a ‘mamelucos’<sup>94</sup>.

Obviamente que eles também são bem diferentes do que hoje os entendemos. Se, atualmente, se pode considerar que se classificam as pessoas pela aparência ou “cor” da pele, durante a vigência do regime escravista outras precisavam ser as denominações para organizar um mundo que tinha como referência básica a distinção entre escravos e livres. Mais do que a cor da pele, portanto, o que primeiro tinha de se distinguir num vocabulário classificatório era a condição jurídica.

---

<sup>93</sup> SOARES (1997), p. 105.

<sup>94</sup> HOLANDA (1977), p. 264.

As denominações “preto”, “pardo”, “mulato” ou “cabra” poderiam designar tanto escravos quanto libertos. Somente os “brancos” tinham sua condição jurídica evidente. Por outro lado, parece ter sido comum, em todo Brasil, desde o início da colonização, que a denominação “negro” se referia essencialmente ao escravo, de qualquer cor, nunca ao livre. Assim, havia os “negros da guiné” e os “negros da terra”, os primeiros, oriundos da África; os segundos, índios do Brasil (também denominados “negros brasis” ou simplesmente “brasis”<sup>95</sup>).

“Crioulo” também era sempre referido ao escravo. Era o nascido no Brasil, mas também estava englobado como “negro”. Para todos os lugares em que há pesquisas sobre a temática, o termo “preto” era sinônimo de escravo nascido na África. Os africanos, no Brasil, eram ou foram, necessariamente, escravos. Estas denominações eram gerais para todo o Brasil. As demais, analisadas a seguir, referem-se ao Sudeste. Não conheço estudos do mesmo teor para o Nordeste e o Sul, mas imagino que as denominações deveriam variar.

Filhos de “pretos”, ou seja, de africanos, quando ainda escravos, eram “crioulos”. Já os filhos de “crioulos” eram “pardos”, não importando a cor da pele. Estas categorias, portanto, designam as diferenças de origem de nascimento mais do que as nuances da cor da pele dos indivíduos. Resumindo: índios, pretos, crioulos, mulatos, pardos e cabras, quando escravos, eram todos *negros*.

As denominações mudam, quando se trata de libertos e livres. Era impossível, então, haver um “negro livre”. Assim como o “negro”, também era impossível haver “crioulo livre”, pois “crioulo” era termo só para escravos nascidos no Brasil. Se fosse filho de africano, nascido no Brasil, já como liberto, ou seja, filho de mãe liberta, sua indicação era de “pardo”. Assim, as denominações para libertos eram: “preto forro”, “pardo forro”, “cabra forro”. Não foi comum encontrar “mulato forro”, para o Sudeste dos séculos XVIII e XIX. Quase sempre o “mulato” indicava um indivíduo já livre e esta, talvez, tenha sido a denominação que mais se referia à mestiçagem. Já o termo “cabra”, mais comum, é bastante difícil de ser identificado.

O dicionário de Moraes e Silva, publicado em 1789, traz, como significado de “cabra”, o “filho, ou filha de pai mulato e mãe preta, ou às avessas”. Para “mulato”, Silva indica que era “filho, ou filha de preto com branca, ou às avessas”. “Pardo”, para o dicionarista, também significava mestiçagem: “de cor entre branco, e preto, como a do pardal. *Homem pardo*; mulato”. Apesar dos significados, não era assim que a população brasileira indicava seus membros. Lembro que Moraes e Silva, apesar de nascido no Brasil, fez um dicionário do português de Portugal, e não do Brasil. Sendo possível considerar que “mulato” e “cabra” realmente indicam uma mestiçagem, “pardo” poderia significá-la ou não. Vários filhos de casais africanos escravos, em registros de batismo, foram indicados como “pardos”. Não poderiam, portanto, ser mestiços. O mesmo acontecia quando libertos: filhos de africanos forros eram “pardos forros”. Imagino que o termo “pardo” fosse uma espécie de curinga, pois qual outra denominação deveria ser dada aos filhos, já nascidos livres, de africanos libertos, por exemplo? Pretos não podiam ser, porque não nasceram na África. Mulato e cabra também não, porque não eram mestiços. Restava o “pardo”, amplamente utilizado para se referirem aos que não eram africanos ou crioulos, na escravidão, e aos filhos de alforriados, na liberdade. Hebe Mattos sugere que “pardo” seria sinônimo de “não-branco”, independente da cor da pele, e “branco” teria significado de

---

<sup>95</sup> Cf. VAINFAS (1995).

“livre”, ou seja, pessoa comprovadamente livre<sup>96</sup>. Daí serem “livres”, ou “brancos”, muitos de cor negra ou mestiça.

As caracterizações de um indivíduo como “preto forro”, “pardo forro” e “pardo livre” dependiam da proximidade com um passado ou antepassado escravo. Em processos de banhos e dispensas de impedimentos matrimoniais, do Bispado do Rio de Janeiro, para o século XVIII, foi comum a qualificação dos contraentes como “forros” (alforriados, libertados) e, no registro de batismo, transcrito no processo, constata-se que muitos não haviam nunca sido escravos, filhos que eram de mães já libertas. O estigma social da escravidão estava presente para os próprios alforriados e para a geração seguinte. Poucos, nestes casos, tiveram acesso a um prestígio social que resultasse no sumiço da identificação pela cor/condição.

Analisei registros paroquiais de batismo, casamento e óbito de livres e libertos para o século XVIII, da vila de São Salvador dos Campos dos Goitacases (da Capitania do Rio de Janeiro), e pude chegar a algumas conclusões sobre as denominações dadas aos envolvidos. Antes, porém, é necessário esclarecer quem prestava as informações para os registros paroquiais.

Os padres que oficializavam os ritos não poderiam saber da vida de todos os seus fregueses, mesmo em pequenas paróquias. A origem dos que batizavam filhos, dos que se casavam ou morriam deveria ser perguntada aos pais dos batizados, noivos, padrinhos, testemunhas de casamento, parentes etc. A interpretação final, entretanto, ficava a cargo do pároco. Era ele quem designava o “preto angola, mina, guiné”, o “pardo forro, livre” etc. Nitidamente, o vocabulário classificatório transcendia as informações dadas pelos envolvidos (se é que foram consultados), e foram os padres a indicar, ou não, as marcas sociais dos forros e de seus descendentes, bastante impregnadas de um forte sentido hierárquico. Presumo, portanto, terem sido os párocos os verdadeiros filtros das informações dos registros. Além do mais, está claro que nem sempre transcreviam imediatamente para o livro as cerimônias realizadas. Em nenhum livro que pesquisei, principalmente os anteriores à década de 1770, os registros estavam rigorosamente em ordem cronológica. Mesmo que tenham sido os pais dos batizados ou os noivos a darem as informações, teriam de contar com a boa memória dos padres ou sua eficiência em rascunhar os dados para que pudessem reproduzir o que ouviram da boca dos próprios envolvidos. Acho que o comum, entretanto, foi, no registro, constarem nomes e indicações do conhecimento não só do pároco como também da comunidade.

Os registros de óbitos apontam tal fato de maneira cristalina. Os pouco conhecidos ou recém-chegados, que morreram sem testamento, receberam amplos comentários, como foi o caso de João Fernandes, que morreu em 1684, na freguesia de São Gonçalo, do recôncavo da Guanabara, que “vivia na fazenda de Luiz Cabral de Távora; dizem ser casado na vila da Conceição e que seu nome verdadeiro era Diogo”. Também Domingos Homem Fernandes, originário das “ilhas”, mereceu o registro do murmúrio da população, transcrito pelo pároco. Falecendo no mesmo ano que João Fernandes, disseram que ele “era pobre e assistia na fazenda de Maria de Abreu, sendo aparentemente solteiro”<sup>97</sup>. Com isto, quero argumentar que a redação dos registros não se reduzia às informações dadas pelos envolvidos e, nem mesmo, pelo conhecimento que tinham os próprios párocos. Representava, através da escrituração dos padres, o que as pessoas indicavam sobre elas próprias e o que a comunidade local sabia ou murmurava sobre elas. Explica-se, assim, o

---

<sup>96</sup> MATTOS (1998), p. 97.

<sup>97</sup> FARIA (1998), pp. 311-2.



motivo de eu considerar significativas as referências contidas nos registros paroquiais como definidoras dos lugares sociais ocupados pelos envolvidos na comunidade local, certamente passando pelo crivo da dominação.

Tendo estes pressupostos como base, constatei que, em certos casos, havia o desaparecimento da informação sobre cor/condição; em outros, voltava a aparecer esta indicação. Geralmente, as pessoas brancas e livres não traziam esta indicação após seus nomes. Eram referidos, simplesmente, por seus nomes e nada mais. Mas havia descendentes de escravos que, em alguns casos, eram e, em outros, não, caracterizados pela cor/condição. Águida Silva de Jesus e Inácio Lemos, classificados, em três dos dez batizados de seus filhos (entre 1750 e 1780), como “pardos forros” e, em outros quatro, como “pardos livres”, tiveram sete de seus filhos casados na freguesia de São Salvador dos Campos dos Goitacases. Quatro deles não tiveram referida, nem no casamento nem no batizado de seus filhos, a cor/condição. Casaram-se com pessoas também pardas livres ou sem estas referências<sup>98</sup>.

Os outros três filhos mantiveram a lembrança de ascendentes escravos. O caso mais evidente foi o de sua primeira filha, Maria da Conceição, casada com João Clemente Sá, ambos indicados em seu casamento como pardos forros. João Clemente era filho da preta forra Antônia Nunes. Um filho de João e Maria, neto de Águida e Inácio, João José Clemente, casou com Catarina Maria Nunes, indicada como “parda forra”. No batizado de seus filhos, ambos foram qualificados de “pardos forros”, apesar de João José ser, por parte de mãe, a terceira geração nascida livre e, por parte de pai, a segunda. Casos como estes se repetiam com frequência e são, pelas inúmeras combinações possíveis e por referências muitas vezes conflitantes, inquantificáveis.

Tenho como premissa que a indicação da posição social ocupada pelos homens e pelas mulheres livres com antepassados escravos, mesmo que longínquos, tendia a igualar pela pior caracterização os que se uniam a pessoas mais próximas ainda de um ancestral escravo. Por outro lado, o casamento com uma pessoa branca poderia acelerar o processo de desaparecimento da referência à cor/condição. Emerenciana Meneses, filha de pardos livres, casou-se com Antônio Francisco Castro, natural de Braga. Nenhuma indicação de cor/condição foi feita a Emerenciana, nos cinco filhos que batizou na paróquia de São Salvador dos Campos dos Goitacases. Albina Martins, filha de Páscoa Maria e Manoel Fernandes Costa, ambos pardos forros, casou-se com Januário Álvares Barcelos, filho de conceituada família da região, neto do rico Capitão Salvador Alves de Magalhães. No casamento, não referem ser Albina parda livre; só há a referência que sua mãe era parda forra. No batismo de seus nove filhos, nada é referido sobre sua pessoa. Januário era viúvo, quando se casou com Albina. Ela, por sua vez, teve uma filha natural, Tereza, falecida aos 10 anos, quando já se encontrava casada com Januário, identificada no óbito como filha legítima do casal<sup>99</sup>.

Quando comecei a observar que havia casos de pessoas que perderam a referência à cor/condição nos registros paroquiais em que estavam nomeados, imaginei que se tratava de casos de “branqueamento”. Ressalto que, na realidade, não era isto. Percebi que, assim como em outros documentos coloniais massivos e seriados, indicações precisas sobre os membros da comunidade se davam somente para os que não eram muito conhecidos. A partir do momento em que se estabelecia um conhecimento mais preciso sobre suas condição e origem, tais referências tornavam-se desnecessárias. Uma única exceção era o

---

<sup>98</sup> FARIA (1998), p. 136.

<sup>99</sup> FARIA (1998), pp. 1136-7.

caso dos “pretos forros”, que nunca deixaram, em algum documento, de ter este dado referido sobre suas pessoas. “Preto”, sinônimo principalmente de escravo e, mais comum, de escravo nascido na África, trazia em si um significado claro. Quando alforriado, havia a necessidade social de frisar que a pessoa assim qualificada estava liberta. Filhos de pretos forros já poderiam não ser mais designados como “pretos”; quase sempre eram “pardos”, mas sempre “pardos forros”, apesar de muitas vezes nunca terem sido escravos. O interessante é que, se casassem com pessoas nascidas na África, portanto “pretas”, voltavam a ter a designação “preto” após seu nome, mesmo não tendo nascido na África.

Dependendo da aliança matrimonial, pelo menos nos registros paroquiais de batismo, casamento e óbito, filhos dos que nunca foram escravos perderam o estigma da escravidão. Isto não significa dizer que o tenham perdido em outros tipos de documentos, como processos judiciais, por exemplo, ou em situações de rivalidade pessoal e cotidiana, sempre passíveis de trazerem à tona ofensas que indicavam o passado ou o antepassado escravo. Dois casos ilustram bem estas situações.

Em julgamentos, a qualificação de acusados e testemunhas, inserida na classificação hierárquica do mundo colonial, induzia a uma definição mais precisa das origens étnicas dos envolvidos, relacionada, obviamente, com a predeterminação do lugar social por eles ocupados. É de se crer, portanto, que a cor e/o condição social, indicadores de um passado como ou de ancestrais escravos, informava ao júri o quanto suas palavras deveriam ser consideradas. Mas não era necessário ser processo judicial. Nos eclesiásticos, o mesmo acontecia. No processo de banhos matrimoniais de Alexandre da Costa, crioulo forro, e Inácia, cabra escrava, as testemunhas, todas cunhados do orador, receberam o seguinte comentário do vigário da vila de Caravelas: “As testemunhas que juraram nesta inquirição, *suporto sejam pretos, são dignas de crédito*” [grifo meu]<sup>100</sup>.

Antônio José Inácio Ramos, em 1850, no município de Rio Claro da Província do Rio de Janeiro, foi processado pelo duplo assassinato de Feliciano Antônio Lisboa e Isabel Leme de Tal. Consta, no processo, que o motivo do crime foi o fato de Isabel ter ofendido Antônio, chamando-o de “negro”, durante um jantar em sua casa. Nas palavras de uma testemunha,

(...) disse que ouviu do dito Ramos que tendo o finado Lisboa convidado ao dito Ramos para almoçar ou jantar com ele em sua mesa e depois de terem comido disse a finada Isabel Leme de Tal ao finado que o dito Ramos não conhecia o seu lugar, pois sendo um negro ia comer com os brancos na mesa e que isto contara ao dito Ramos o dito escravo Ladislau do que ficou o dito Ramos muito apaixonado.<sup>101</sup>

As testemunha ouvidas no processo concordaram que realmente tinha havido uma ofensa, pois o casal havia convidado Ramos para comer em sua mesa. Não havia explicação, portanto, para que tivesse havido a ofensa. “Negro” era escravo e escravos não eram convidados a comer com pessoas livres. Hebe Mattos avalia que, neste processo, há uma referencia explícita ao sentido ofensivo e pejorativo que o termo “negro” possuía no mundo dos livres, mas os demais processos que analisou trazem este mesmo sentido indiretamente<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Processo de Banhos matrimoniais de Alexandre da Costa e Inácia. 1800, 1ª. caixa, letra A. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Cf. FARIA (1998).

<sup>101</sup> MATTOS (1998), p. 93.

<sup>102</sup> MATTOS (1998), p. 94.

Analisando mapeamentos populacionais por domicílios, da vila de Arcias, vale do Paraíba paulista, na primeira metade do século XIX, pude observar que foram os indicados como pardos e “negros” os que menos tinham escravos. Nas listagens de mapeamentos para várias regiões, havia siglas para definir a “cor” das pessoas listadas: “p”, “n”, “b”, que presumo significarem “pardo”, “negro” e “branco”. É estranha esta classificação, pois não se adequava ao mundo dos livres. No entanto, o que imagino é que o “n” refira-se a africanos libertos e os indicados como “p”, a crioulos forros ou mestiços livres e libertos. Em 1817, de 102 domicílios de pardos e “negros”, somente 7% tinham escravos. Nos designados como “b”, em número de 335, expressivos 38% possuíam escravos. Os números sugerem, realmente, que “pardos” e “negros” compunham a categoria mais pobre dos domicílios da vila. Em 1832, apresenta-se proporção similar: 48% dos brancos eram escravistas e somente 10% de negros e pardos tinham escravos.

Os dados dos mapeamentos populacionais destoam totalmente dos que se encontram em diversos inventários *post-mortem* e testamentos de pessoas forras ou que tiveram a indicação de serem “pardas” ou “pretas”. Ressalto que testamentos e inventários eram feitos por pessoas livres ou libertas, nunca por escravos. Escravo não podia ter pecúlio e, portanto, não poderia herdar nem deixar herança, daí a impossibilidade de existirem estes tipos de documentos para eles. Assim, não é encontrado nem era possível que houvesse inventário ou testamento de pessoa indicada como “negra”. Numerosos foram os inventários e os testamentos de homens e, principalmente, mulheres de origem africana que, hipoteticamente, deveriam ser os “negros” dos mapeamentos populacionais, que tinham escravos. Estou-me referindo a dados de regiões diferentes, mas não creio que uma região do vale do Paraíba Paulista, outra de Minas Gerais e, ainda, várias do Rio de Janeiro tivessem diferenças profundas em relação às condições materiais de vida de forros e seus descendentes. Poderia haver distinção entre o tipo de atividade, certamente, como entre as rurais e urbanas. Mas, mesmo assim, há também nas zonas rurais casos de forros, de origem africana, que tiveram um número expressivo de escravos.

Peter Eisenberg foi talvez o primeiro estudioso a notar que os termos “mulato” e “pardo” não diziam respeito necessariamente à cor dos indivíduos, no século XIX. Devo dizer que, quando comecei a observar as denominações de cor ou condição social, nos registros paroquiais que analisei, não conhecia este artigo de Peter Eisenberg. Por outros caminhos, portanto, acabei chegando ao mesmo ponto, para uma época anterior. Eisenberg refere-se ao século XIX, em Campinas, Província de São Paulo. Eu trabalhei com Campos dos Goitacases, no século XVIII. Afirmou o autor que

(...) achamos que os termos “pardo”, “mulato” e outras palavras indicando uma cor mais clara ou um fisiotipo mais parecido com o dos portugueses tendiam a significar também uma condição legal de livre. Por estar livre, uma pessoa de cor ‘parecia’ mais clara, da mesma forma que se diz no século XX que o dinheiro embranquece uma pessoa de cor. Se essa hipótese for correta, então as transformações nas proporções de pardos e mulatos entre a população de cor tem menos a ver com mudanças nos fisiotipos do que com mudanças nas maneiras pelas quais esses grupos foram percebidos.<sup>103</sup>

Concordo inteiramente com esta “impressão”, mas vou além. Pude confirmar empiricamente que o que pensamos que fosse “cor” mudava conforme a condição das pessoas. Agora, mais um dado deve ser acrescentado. A propriedade de escravos, nitidamente, também “embranquecia” uma pessoa. É muito suspeito que nem mesmo um indivíduo designado como “negro” tenha mais do que um escravo, em todos os

---

<sup>103</sup> EISENBERG (1989), pp. 269-270.

mapeamentos populacionais que pesquisei. Certamente, eram nascidos na África alguns dos proprietários de mais de um escravo arrolados como “pardos”. Tendo uma quantidade significativa de escravos, não poderiam ser considerados “negros”, sinônimo claro de “escravos”. Ao mesmo tempo, presumo que muitos dos que seriam para nós, hoje, mestiços, foram indicados pela letra “b”, de branco.

Os mapeamentos populacionais, portanto, refletem certamente uma diferenciação social em que a cor da pele, o passado como escravo ou sua ascendência e a propriedade de escravos tiveram de se organizar para fazer uma pessoa branca, negra ou parda. De novo nos deparamos com uma hierarquia rígida, mas que nada tinha de estática, em se tratando das pessoas individualmente, pois elas poderiam mudar de lugar nesta hierarquia. A cor da pele era uma entre outras variáveis que classificavam um indivíduo.

Numa sociedade escravista, a pior condição era, sem dúvida, a do escravo. Ser equiparado a um “negro”, por mais negra que seja a pele de um homem livre ou liberto, era ofensivo. O termo “negro” manteve o significado de escravo até o final do século XIX. Uma quadrinha, encontrada por Mattos, no jornal *O Monitor Campista*, de 28 de março de 1888, antes ainda da abolição da escravidão, mas imaginando-a, é bastante esclarecedora.

Fui ver pretos na cidade  
Que quisessem se alugar.  
Falei com esta humildade:  
Negros, querem trabalhar?  
Olharam-me de soslaio,  
E um deles, feio, cambaio,  
Respondeu-me arfando o peito:  
Negro, não há mais, não:  
Nós tudo hoje é cidadão.  
O branco que vá pro eito<sup>104</sup>.

Apesar do tom irônico e mesmo pejorativo com que muitos brancos letrados trataram a nova situação do Brasil, sem o regime escravista, está claro que fazia parte do conhecimento geral que “negro” se opunha a cidadão. Se o termo “negro” manteve o significado de escravo por muitos séculos, os demais mudaram muito, no decorrer do tempo, em particular depois da abolição do tráfico de escravos, em 1850.

Durante a segunda metade do século XIX, mudanças significativas aconteceram na sociedade escravista brasileira. Na primeira metade do século, o acesso ao escravo estava facilitado a todos os homens livres e libertos, pela expressiva entrada de africanos no Brasil e por seu baixo preço. A abolição do tráfico atlântico, em 1850, e a conseqüente diminuição do número de pessoas que eram potencialmente capazes de ter acesso ao escravo (devido ao aumento do preço do cativo no mercado) ou que tiveram que se desfazer dele, provocaram um processo de perda de legitimidade da escravidão. Segundo Hebe Mattos, “A identidade ‘branca’ entre os homens livres, como senhores de escravos de fato ou em potencial, torna-se, assim, progressivamente fragilizada”<sup>105</sup>. Enquanto, antes, os contingentes de negros e mestiços livres e libertos eram “exceções controladas”<sup>106</sup> e se colocavam como possíveis senhores de escravos, ou seja, identificando-se como proprietários de escravos, o aumento do número deles, através da ampliação progressiva no número de alforria e da impossibilidade de se tornarem donos de escravos, fazia com que

---

<sup>104</sup> MATTOS (1998), P. 243.

<sup>105</sup> MATTOS (1998), p. 95.

<sup>106</sup> MATTOS (1998), p. 94.

formassem um grupo de difícil classificação. O reflexo da nova conjuntura fez com que desaparecesse progressivamente a qualificação por cor/condição de envolvidos e testemunhas em processos cíveis ou criminais, os mais necessários para conter este tipo de informação numa sociedade escravista, pois são processos de caráter repressivo.

Segundo Hebe Mattos, a qualificação das pessoas passou a se dar mais pelas designações profissionais substantivas, ou seja, as pessoas passaram a ser referida não mais como “pardo”, “branco”, “preto forro” etc., mas por “lavradores”, “jornaleiros”, “carpinteiros” etc. Antes, eram indicados como “Fulano, branco, que vive de suas lavouras” ou “que vive de seus negócios” etc. Para a autora, “a qualificação sócio-profissional começa a tornar-se designadora de *status* social (além, obviamente, dos títulos honoríficos legais ou informais, como ‘comendador’, patentes da Guarda Nacional, ‘dona’ e outros), desconstruindo a igualdade que o ‘viver de’ emprestava”<sup>107</sup>.

Um outro dado que viria a se transformar era a auto-representação do homem livre, que, na impossibilidade de ter acesso ao escravo, passou a diferenciar-se do escravo por poder ser autônomo ou executar um trabalho assalariado eventual.

Tudo leva a crer, portanto, que as designações de cor/condição tinham, ainda no período de vigência do tráfico, muito mais relação com a proximidade de um passado ou antepassado escravo do que com a pigmentação da pele. Por outro lado, sua identidade, enquanto homens livres, passava pela oposição à situação do escravo – possibilidade de movimento – e pela condição de se transformarem em senhores de escravos. Durante a segunda metade do século XIX, o silêncio sobre a cor/condição, tanto de brancos quanto de negros e mestiços libertos, significou que a liberdade não era mais somente branca e que a propriedade de escravo, cada vez mais restrita a um pequeno grupo, não era mais um objetivo a ser esperado. Perdeu-se, nas palavras de Hebe Mattos, a identidade senhorial, que embasava a liberdade.

### III - FAMÍLIA ESCRAVA

Os estudos sobre história da família escrava, no Brasil, têm sido bastante numerosos nos últimos anos. Em termos historiográficos, os debates acadêmicos atuais originam-se das discussões norte-americanas, ocorridas nos anos 70, questionando ou transferindo de um sistema escravista para outro certas dualidades tidas como estruturais do escravismo moderno: paternalismo/violência e passividade/revolta.<sup>108</sup> Do conjunto das discussões, resultaram investigações em diferentes aspectos da vida no cativeiro, sendo a da família escrava apenas um deles.

A história da família escrava é um tema já bastante visitado pela historiografia e, em alguns casos, até meio redundante. É meu propósito, aqui, fazer um pequeno histórico sobre a questão e apontar algumas tendências atuais de pesquisa.

A própria idéia de se fazer uma história da família escrava poderia soar como um absurdo, até há bem pouco tempo atrás, pois grandes expoentes da historiografia brasileira<sup>109</sup>, encabeçado por Florestan Fernandes<sup>110</sup>, consideravam como improvável a

---

<sup>107</sup> MATTOS (1998), p. 96.

<sup>108</sup> De maneira geral, as interpretações que discutiam os sistemas escravistas americanos nas dualidades apontadas podem ser resumidas, simplificadaamente, nos seguintes trabalhos: GENOVESE (1974); FOGEL & ENGERMAN (1974).

<sup>109</sup> Pode-se citar, entre outros, COSTA (1966); NOGUEIRA (1962); BASTIDE (1971).

possibilidade de negros, enquanto escravos, formarem famílias. Estes estudiosos apresentaram dados que levavam à conclusão de que, ao contrário da interpretação vigente sobre o paternalismo, era a violência do sistema escravista, no Brasil, que impedia a organização de escravos em torno de grupos familiares e do parentesco, base das sociedades humanas. Argumentavam, portanto, que ao lhe ser negada a constituição de família, o sistema escravista retirava a humanidade do negro tornado escravo – transformava-o em coisa.

Iniciando-se na década de 1980, e proliferando na de 90, os estudos demográficos apresentaram novos parâmetros para se pensar a organização dos escravos. Contrapondo-se às fontes até então amplamente utilizadas pelos estudiosos – relatos de viajantes e cronistas de época –, a exploração de dados de registros paroquiais, mapeamentos populacionais, processos-crime etc., estabeleceu novas bases para se pensar a vida no cativeiro. Uma nova perspectiva se apresentou com a multiplicação de trabalhos sobre o tema, em que a diversidade se mostrou de forma contundente.

Um primeiro e básico dado resultante desses estudos foi a constatação de que existiu a organização dos escravos em grupos familiares, muitas vezes correspondendo às normas vigentes, com casamentos legais sancionados pela igreja católica, embora arranjos não legalizados tivessem também existido. A violência da escravidão, evidente, por certo, não seria menor ou acabaria por terem os escravos formado famílias e serem ativos em suas histórias de vida. Tornaram-se, nesses trabalhos mais recentes, humanos, o que questiona a reificação de análises anteriores.

Apesar de certas premissas básicas serem aceitas por um grupo numeroso de historiadores atuais, a pluralidade sugerida suscita inúmeras divergências de interpretações. Poucos historiadores debruçaram-se tanto sobre história da família escrava, no Brasil, quanto Robert Slenes. Desde o final da década de 70, Slenes vem desenvolvendo pesquisas que estabelecem outros termos para se pensar a vida dos negros no cativeiro, frisando que é fundamental considerar as origens culturais africanas dos escravos para entender suas histórias.

A partir dos anos 90, diversos pesquisadores, muitos por influência direta ou indireta do contato com os trabalhos de Robert Slenes, vêm se dedicando a demonstrar que a família escrava era uma forma comum de organização comunitária cativa<sup>111</sup>. Constatar a existência da família escrava é, atualmente, redundante. Outros estudiosos tentam, agora, extrapolar a interpretação dos dados empíricos, questionando-se sobre seus mecanismos de viabilização, em que a observação de costumes africanos, o parentesco e a linhagem aparecem como objetos privilegiados.

Nessa linha de investigação estão os trabalhos de Manolo Florentino e José Roberto Góes<sup>112</sup>, que provocam grandes debates entre os que hoje se dedicam a estudar a família escrava. Justamente por extrapolarem a constatação da existência da família escrava, os autores apresentam dados que apontam para uma relação direta entre desembarques de africanos e mercado matrimonial cativo, no Rio de Janeiro (o período de estudo foi o final do século XVIII e primeira metade do XIX). Oscilava-se entre maior ou menor endogamia e maior ou menor diferença de idade entre os cônjuges.

---

<sup>110</sup> Cf. FERNANDES (1976); FERNANDES (1978).

<sup>111</sup> Várias dissertações de mestrado e teses de doutoramento foram escritas sobre a família escrava, destacando-se: MOTTA (1990); RIOS (1990); GÓES (1998); GÓES (1993).

<sup>112</sup> FLORENTINO (1995) (reeditado pela Companhia das Letras, São Paulo, 1997); FLORENTINO & GÓES (1997).

Florentino e Góes afirmam que o mercado de mulheres aptas à procriação era controlado por homens maduros e idosos. Cativos jovens estavam permanentemente excluídos do acesso a elas, mas poderiam ficar com mulheres maduras, já estéreis. As curvas das idades de casamento apontam para o fato de que mulheres africanas acima de 45 anos eram, em média, mais de 20 anos mais velhas que seus jovens parceiros (de idade entre 15 e 25 anos); já entre os escravos mais velhos, a diferença se invertia: quanto mais velho o escravo, mais jovens eram suas esposas.

Os autores argumentam que esse padrão mudava dependendo da maior ou menor entrada de africanos, principalmente opondo crioulos a africanos, mas o dado básico era que os homens, fossem nascidos no Brasil ou na África, regulavam a distribuição de mulheres, resultado que aponta para regras culturalmente aceitas de uniões conjugais. Elas não se davam ao acaso. Mais do que isso, o desequilíbrio demográfico, oriundo do comércio atlântico, que permitia um número reduzido de mulheres em relação aos homens, não fazia com que elas fossem privilegiadas na escolha de parceiros – não seria um problema matemático, mas cultural.

Em seus trabalhos, por diversas vezes Robert Slenes apontou para a maior facilidade de se encontrar mulheres casadas ou viúvas do que homens nas mesmas condições. O acesso ao casamento, estava evidente, era mais facilitado para elas. Agora, quem escolhia os parceiros era questão ainda não analisada. Dessa forma, Slenes argumenta que a interpretação sobre a clara tendência de diferenças extremas entre as idades dos cativos casados poderia ter outra explicação. Escravos mais velhos, fossem homens ou mulheres, possuíam mais condições de possuir pecúlio do que os mais jovens, traduzidos talvez em dinheiro acumulado, moradia própria, roças etc. Seriam, portanto, as mulheres jovens que estariam escolhendo parceiros que lhes permitissem melhores condições de vida. Quem sabe, até, de liberdade. Os ganhos poderiam ser grandes. Já em relação às mulheres mais velhas que seus companheiros, as explicações se complicam. Quem escolhia quem?

Torna-se muito difícil, somente com números, criar explicações convincentes. Se em diversas culturas africanas, como afirmam Florentino e Góes, o mercado matrimonial é controlado por homens idosos que reservam para si esposas em idade fértil, pode ser que, no Brasil, enquanto escravos, tendessem a repetir o mesmo padrão. O interessante, no entanto, é que, entre os livres, havia tendência semelhante.

As diferenças de idade de casais de um mapeamento populacional da Vila de Areias, de 1817, entre os designados pela cor/condição, pardos e pretos, 43 casais, os resultados são muito parecidos aos encontrados para a população escrava: 14% das mulheres são mais velhas em média de 5,3 anos e o homem era mais velho em média de 11,1 anos, alguns com diferenças de até 33 anos. Estes eram pardos e negros, o que poderia significar que tinham uma herança africana. O mais surpreendente, no entanto, é que entre 94 casais de brancos, os números são assustadoramente semelhantes: 15% das mulheres eram mais velhas que seus maridos, numa média de 5,6 anos, algumas com até 17 anos de diferença. Os homens eram mais velhos em média de 12,4 anos, alguns com 32 anos a mais.

Caso este padrão tenha-se originado da cultura africana e que os velhos dominavam o mercado matrimonial, temos, então um fenômeno interessantíssimo na nossa sociedade escravista: os homens e mulheres brancos incorporaram costumes africanos nos seus arranjos matrimoniais. Seria uma evidente circularidade cultural. Pode-se presumir que os “brancos”, indicados no mapeamento e que tiveram diferenças tão acentuadas de idades, não fossem “brancos”, mas considerados “brancos” por serem livres. Pode ser, mas outros documentos levam a crer que muitos eram realmente brancos e que a diferença de idade entre os cônjuges era um fenômeno que não se restringia aos escravos. Explicações para isso, entre os livres, não são, ainda, razoáveis.

Os debates em torno das explicações para as diferenças etárias entre cônjuges escravos também não se resolveram, demonstrando o quanto é interessante a multiplicação de estudos que extrapolem a simples constatação da família escrava. Condições específicas do Brasil escravista, ainda não exploradas, devem ser pesquisadas para entendermos o quanto das heranças culturais e condições materiais de vida podem explicar a formação e os interesses na organização familiar dos cativos.

É necessário frisar que os estudos sobre família escrava centram-se no século XIX e no sudeste. Pesquisas sobre períodos anteriores até existem, mas são poucas<sup>113</sup>. Mesmo considerando que o sudeste era, no século XIX, o eixo da economia do Brasil imperial, ficam faltando estudos que dêem conta de Províncias como Bahia e Pernambuco, onde o açúcar, apesar de desbancado pelo café vale-paraibano, no decorrer deste século, mantinha sua importância como gerenciador da oferta de escravos para outras paragens<sup>114</sup>. O rompimento de laços familiares escravos, nesse contexto, precisa ser melhor estudado.

Em relação a áreas que não eram significativas em termos econômicos, o silêncio historiográfico é ainda maior, para qualquer parte do Brasil. Desconhecemos, portanto, a organização familiar de locais parcialmente tocados pelo tráfico africano e de produção para mercado interno.

Já para os séculos anteriores ao XIX, do nordeste, só conheço os trabalhos de Stuart Schwartz e Stephen Gudeman<sup>115</sup> e o meu próprio, sobre algumas freguesias do Rio de Janeiro, cujos restados apresento neste trabalho.

### ***O casamento tridentino no Brasil***

A primeira legislação que trata do casamento católico, especialmente para o Brasil, é a inscrita nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, publicadas em 1707, com referências freqüentes, em notas laterais, às determinações do Sagrado Concílio Tridentino. Referem-se ao matrimônio e suas atribuições os títulos de números 62 a 74 do Livro Primeiro. As determinações valiam para livres e escravos.

As regras gerais para o casamento eram as seguintes: homens podiam contrair matrimônio com 14 anos completos e a “fêmea” com 12 também completos, embora o pudessem fazer antes das ditas idades se constar que tinham “discrição, e disposição bastante, que supra a falta daquela [idade]” (C.P., L. 1, tit. 64, p. 267). Os avaliadores da possibilidade seriam os bispos, pois eles assim escrevem: “porém neste caso não admitirão os Párcos, nem os denunciarão sem licença nossa, ou de nosso Provisor por escrito, sob pena de dez cruzados” (idem). Não podem contrair matrimônio os “doudos ou desacisado”. (idem, p. 268); para casar, os envolvidos deveriam dar ciência ao seu Pároco, para os denunciar, informando-se, antes, se haveria entre os envolvidos algum impedimento; após o que, seriam feitas três denúncias em três domingos ou dias Santos de guarda contínuos à estação da Missa do dia, podendo-o fazer em qualquer época do ano, mesmo sendo Advento ou Quaresma (em que se proibiam as solenidades do matrimônio), da seguinte forma:

Quer casar N. filho de N. e de N. naturais de tal terra, moradores em tal parte, Freguesia de N. com N. filha de N. e N. naturais de tal terra, moradores em

---

<sup>113</sup> Cito, entre outros: METCALF (1990); METCALF (1983); SCWARTZ & SLENES & COSTA (1987); MARCÍLIO (1973); GUTIÉRREZ (1988); FARIA (1998).

<sup>114</sup> Para a Bahia, no século XIX, registro o trabalho de MATTOSO (1988).

<sup>115</sup> GUDEMAN & SCHWARTZ (1988); SCWARTZ (1988).



tal parte, Freguesia de N. Se alguém souber que há algum impedimento, pelo qual não possa haver efeito o Matrimônio, lhe mando em virtude de obediência, e sob pena de excomunhão maior o diga, e descubra durando o tempo das denúncias, ou em quanto os contraentes se não recebem; e sob a mesma pena não porão impedimento algum ao dito matrimônio maliciosamente (C.P. Liv. I, tit. 64, p. 269).

Há a advertência de que, sendo um dos contraentes ilegítimo, não se deveria nomear seu pai ou mãe, salvo nos casos em que não havia escândalo em se nomearem ambos, ou algum deles.

Aos viúvos e viúvas cabiam, antes das denúncias, fazer “legitimamente” constar o falecimento do antigo cônjuge (percebe-se, nesse caso, como em outros, as brechas por onde os envolvidos podem se embrenhar para resolver situações dúbias – ao invés de se exigir o registro de óbito do cônjuge falecido, eles dizem, genericamente, que devem “legitimamente constar da morte da última mulher, ou marido”, ou seja, fica claro que estaria a cargo dos órgãos eclesiais a avaliação sobre a “legitimidade” da prova); caso o falecimento tenha se dado em outro arcebispado, não os deveriam receber sem “licença nossa, ou de nosso Provisor”.

Os que se pretendiam casar e fossem de diferentes freguesias, ou naturais de uma e residentes em outra por espaço por mais de seis meses, em todas deveriam fazer as denúncias, devendo apresentar as certidões na forma descrita. E se os envolvidos tiverem residido em outro lugar, mesmo sendo do mesmo Arcebispado, por mais de seis meses, os Párocos deveriam assim o declarar nas certidões que passassem. Havendo mais de uma freguesia ou Paróquia no lugar onde eram naturais, ou foram moradores, mesmo não sendo as do denunciado, deveriam também nelas ser denunciados e era preciso passar as certidões necessárias.

Caso o tempo decorrido entre as denúncias e o matrimônio ultrapassassem dois meses, necessitava-se fazer novas ou serem dispensados, com “licença nossa, ou de nosso Provisor”.

Havendo impedimento, os Párocos tinham de enviá-los o mais brevemente possível a “Nós, ou ao nosso Provisor em maço fechado, e selado na forma costumada, por pessoa fiel à custa dos contraentes”

Todas estas exigências vêm seguidas de penas pecuniárias ou de excomunhão, caso não fossem devidamente cumpridas, sendo que, para os Párocos que as não cumprissem, havia previsão de afastamento de cargo e/ou de penas pecuniárias e de excomunhão.

Vale a pena, mesmo sendo longo, citar os impedimentos dirimentes para os matrimônios (os que não só impedem o matrimônio como os dirimem depois de contraídos):

Erro de pessoa;

Condição: se algum dos contraentes é cativo e o outro não o sabe, pensando que é livre.

Voto de Religião;

Cognação, de três maneiras: a - natural: se os contraentes são parentes por consanguinidade dentro do quarto grau; b – espiritual: que se contraem no sacramento de batismo, e da confirmação, entre o que batiza, e o batizando, e seu pai e mãe; entre os padrinhos, e o batizado, e seu pai e mãe; e da mesma maneira no Sacramento da Confirmação; c – legal: que provém da perfeita adoção, e se contrai esse parentesco entre o perflhante e o perflhado, os filhos do que perflha, enquanto estão debaixo do mesmo

poder ou duração da perfilhação – e também entre a mulher do adotado, e adotante, e entre a mulher do adotante e adotado;

Crime: se um dos contraentes maquinou a morte da mulher ou marido com quem era “verdadeiramente” casado ou a do outro, com interesse em contrair matrimônio com ele, tendo cometido adultério sabido e conhecido por ambos; ou se ambos o fizeram, ainda que não tivessem cometido adultério; quando os contraentes sendo um deles casado, cometeram adultério, e se fizeram externa promessa de casar, se a mulher ou marido do contraente morresse primeiro; ou se casaram de fato, sendo ela viva;

Disparidade de religião: nenhum infiel pode contrair matrimônio com um fiel e, fazendo-o, o matrimônio é nulo;

Força ou medo;

Ordem: entenda-se Sagrada, ainda que seja somente de Subdiácono;

Ligame: se algum dos contraentes for casado por palavras de presente com outra pessoa, mesmo que o matrimônio seja somente raro, não consumado, sendo a outra pessoa ainda viva;

Pública honestidade: nasce este impedimento dos desposórios de futuro válidos, e não passa hoje, depois do Sagrado Concílio Tridentino, do primeiro grau. Onde se algum dos contraentes tinha celebrado válidos desposórios de futuro com o irmão ou irmã, filho ou filha daquela pessoa com quem se quer casar, ainda que sejam falecidos, ou lhe remitissem a obrigação, não podem casar com seu pai, mãe ou irmão ou irmã. Nasce também este impedimento do matrimônio rato não consumado, ainda que seja nulo, contanto que não provenha a nulidade da falta do consentimento, e impede e dirime o matrimônio até o quarto grau. Pelo que quando algum dos contraentes foi casado por palavras de presente com parente do outro dentro do quarto grau, posto que não chegassem a consumir o matrimônio, há entre eles este impedimento dirimente de pública honestidade;

Afinidade: o marido, pelo matrimônio, contrai afinidade com todos os consangüíneos de sua mulher até o quarto grau, e assim, morta ela, não pode contrair matrimônio com sua consangüínea até o dito grau. A mulher a mesma coisa. Também a contrai o que teve cópula ilícita perfeita e natural com algum parente do outro por consangüinidade dentro do segundo grau;

Impotência: quando um dos contraentes, antes do matrimônio, não era capaz de geração por falta ou improporção dos instrumentos de cópula, ou a falta venha da natureza, arte ou enfermidade, desde que seja perpétua;

Rapto: (diz respeito somente ao rapto de mulheres, não de homens) – quando alguém furta uma mulher contra sua vontade; ou, ainda que ela consinta, contra a vontade dos pais ou pessoas que a tem em seu poder, com ânimo ou intenção de casar com ela, pois o roubador não pode casar com a mulher enquanto a tem em seu poder;

Ausência do Pároco e duas testemunhas: segundo o Sagrado Concílio Tridentino, não é válido o matrimônio sem a presença do Pároco ou outro Sacerdote e de pelo menos duas testemunhas. (C.P., L. I, tít. 67, p. 286)

Impedimentos que só impedem os matrimônios:

1- Proibição eclesiástica: quando pela Igreja, havendo justa causa, se proíbe que em certo tempo certas pessoas possam casar, porque durante a proibição há entre estes impedimento impediente, e casando-se com ele, pecam mortalmente;

2-Voto: quando alguns dos contraentes fez voto simples de religião ou castidade;

3-Esponsaes: se um deles prometeu casamento a outra pessoa. (C.P., L. I, tit. 67, p. 286)

Tantas exigências e admoestações para que envolvidos e Párocos levassem a bom termo o processo do matrimônio fizeram com que muitos historiadores concluíssem que era muito difícil o casamento, em particular para uma população mais pobre, especialmente os escravos<sup>116</sup>. Incluem-se, no caso, as despesas previstas em todas as etapas do processo. As pesquisas com registros paroquiais, realizadas a partir da década de 1970, revelaram uma ilegitimidade bastante alta para algumas áreas do Brasil, no período colonial, algumas chegando a ter mais da metade das crianças (filhas de livres) batizadas filha de mães solteiras. Aliando-se os dois dados – grande número de exigências legais e alta ilegitimidade – corroborou-se ainda mais a conclusão sobre a dificuldade enfrentada pela população para efetivar casamentos católicos.

Esses resultados nos permitem deduzir que a Igreja, realmente, colocava sérios entraves formais à realização dos matrimônios. Por outro lado, não escapava aos olhos dos contemporâneos que a população organizava formas próprias de arranjos familiares, vários deles à revelia dos ditames da Igreja católica. Se, num primeiro momento, tentou-se normatizar a vida reprodutiva dos homens coloniais, num outro momento houve a necessidade de moldar as exigências formais ao conjunto que se estava querendo atingir. O interesse da Igreja era nitidamente o de fazer com que a população vivesse dentro das regras canônicas relativas à organização familiar e à procriação. Com as exigências, entretanto, o que poderia resultar era justamente o contrário do pretendido.

Tratar da Igreja como uma organização abstrata é complicado, já que não se pode dizer o que ela pensa, projeta etc. A Igreja, na realidade, não existe – é uma abstração. Às vezes é muito cômodo referir-nos a ela como um ser pensante, com idéias e ideais próprios, para redigirmos de forma mais simplificada. O que existe, no entanto, são homens que se dizem representantes da Igreja e porta-vozes de interesses das entidades que a criou. Penso, em linhas gerais, que a forma como essa “Igreja” se apresentou, na colônia (e, obviamente, em todos os lugares do mundo), foi multifacetada e variou muito de região para região. Em lugares para que há estudos sobre discursos de bispos, governadores e demais autoridades administrativas, pode-se perceber um pouco os embates e interesses locais e pessoais envolvidos, que nada têm a ver com uma Igreja abstrata.

Num embate entre as autoridades civis e episcopal, em São Paulo, no início do século XIX, os primeiros queriam a gratuidade das provisões – consideradas por eles excessivamente caras – ou a extinção delas, se os envolvidos fossem nascidos e residentes em São Paulo, quando ocorresse impedimento ao matrimônio; o segundo, representado pelo bispo D. Mateus, defendia a manutenção das provisões para os residentes e nascidos na região e o pagamento delas, pelos que se queriam casar, do trabalho dos empregados que deveriam executar as pesquisas para comprovar, ou não, o impedimento. Argumentava o bispo, em carta ao Príncipe Regente, com palavras do seguinte teor: “ser-me-á indiferente que V.A.R. faça abolir o uso das provisões contanto que me mande dar uma cômputa suficiente, como é de esperar da grandeza e religião de V.A.R.; pois que os bispos devem ser sustentados, ou por V.A.R., ou pelos povos”<sup>117</sup>. A evidente autonomia dos bispos em estabelecer valores para os serviços prestados fez com que, provavelmente, o acesso ao casamento fosse mais ou menos facilitado, dependendo da região, no Brasil.

---

<sup>116</sup> Ver, entre outros, SILVA (1984).

<sup>117</sup> *Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo*, vol. XIV, p. 260. Apud. SILVA(1984).

Talvez estejam aí, nessa diversidade regional, as divergências de interpretações, na historiografia sobre a maior ou menor incidência de casamentos legais da população colonial. Rendo-me, inclusive, à evidência de que, em determinados lugares, a busca ao casamento pode ter sido dificultado por razões financeiras dos envolvidos – pobres casariam menos por não terem dinheiro para as custas do processo –, argumento que enfaticamente refutei em outros trabalhos<sup>118</sup>. Mais do que isso, creio que, em São Paulo, as condições para o casamento poderiam estar piores, na virada do século XVIII para o XIX, do que no Rio de Janeiro. Os dados apresentados demonstram que dependia, por exemplo, da vontade de bispos. Então, além da região, variava também de bispo, ou seja, do tempo. Tempo e espaço, de novo, colocam-se como aspectos importantíssimos para que não generalizemos práticas de uma certa região, numa determinada época, para todo o Brasil.

Apesar dessa relativa aceitação de um particularismo exagerado, creio que generalizações ainda podem ser pertinentes.

A formação de família enraíza, cria vínculos, estabiliza. A formação de família através de um casamento legal, católico (já que inexistia o casamento civil), representa um dado além disso: a submissão às regras impostas pelo Estado. A partir do casamento, o casal estaria sujeito aos direitos e deveres prescritos nas leis. É uma situação em que se perde e se ganha. Há, portanto, de se fazer um balanço para a decisão de casar, e creio que todos o faziam de uma forma ou de outra. Tenho a nítida impressão de que os casamentos eram calculados, fazendo parte de estratégias, mesmo que diferenciadas, de uma população que tinha no extremo movimento da maior parte de seus membros sua maior característica.

Casar significava ter em vista, normalmente, uma tentativa de estabilidade; na colônia, quase sempre a estabilidade vinculava-se ao estabelecimento de uma atividade agrária, com o enraizamento de interesses econômicos, sentimentais e políticos em certa região. Não significa que todos conseguiram seus objetivos, mas sim que era tentado. Por outro lado, ao se estabilizar ou tentar se estabilizar, seriam com mais facilidade controlados. Daí o interesse das autoridades no aumento do número de casamentos, pois ele sedentariza mais do que o estado de solteiro, particularmente o indivíduo do sexo masculino.

O governador de São Paulo, Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça, em 1800, relacionava de maneira clara os três termos – agricultura, casamento e estabilidade: “E como os casamentos em qualquer Estado, estão sempre na razão direta da subsistência, e esta na agricultura, daqui se deduz por legítima consequência, que também a povoação segue a mesma razão direta”<sup>119</sup>. Maria Beatriz Nizza da Silva avaliou bem o significado de “povoação” (e o interesse da autoridade em aumentá-la), identificando-o, no discurso do governador, à população fixa e sedentarizada e não simplesmente a um aumento populacional que, diga-se de passagem, poderia ocorrer sem o concurso do casamento legal. O interesse era sedentarizar para controlar.

Reside aí, talvez, o erro de interpretação das fontes. Se, no discurso dos representantes dos órgãos administrativos, um dos interesses fosse casar para sedentarizar, com certeza, nos centros urbanos, o resultado estava muito aquém do esperado. A população não ficava quieta. A cidade era uma passagem. Em áreas agrárias, a mobilidade tinha ritmo diferente, mais lento, provavelmente não estando nelas, em relação às urbanas, um motivo de muita preocupação por parte das autoridades coloniais.

Não foi de se espantar, portanto, que a grande maioria de trabalhos que registra uma expressiva ilegitimidade de crianças tratou de áreas urbanas, como a cidade de São Paulo e

---

<sup>118</sup> Cf. FARIA (1998), cap. I.

<sup>119</sup> MENDONÇA. Apud. SILVA (1984), p. 49.

várias cidades de Minas Gerais, no século XVIII<sup>120</sup>. Já em zonas rurais, a ilegitimidade tende a ser expressivamente menor, algumas chegando a ter mais de 90% de crianças filhas de pais casados<sup>121</sup>. De 157 pessoas que tiveram bens inventariados, de Campos dos Goitacases, no século XVIII, 98% eram casados ou viúvos. Dos residentes na Vila de São Salvador, entretanto, uma proporção bem menor, 64%, eram ou foram casados. Relaciona-se, claramente, maior incidência de filhos naturais, celibato e relações de concubinato e amancebamento em zonas mais urbanizadas.

É também necessário lembrar que a transmissão da herança dava-se pelas ligações matrimoniais sancionadas pela Igreja, já que não havia casamento civil. Havia, portanto, interesses materiais num casamento para os que tinham bens a deixar. Já os que nenhum ou poucos bens possuíam, talvez interesses morais e religiosos fariam com que se casassem, mas não creio que fosse só isso. Numa terra em que a variedade de culturas e de origens étnicas era mais a regra do que a exceção, seria de se esperar que poucos temessem uma excomunhão ou um “pecado mortal”, ameaças freqüentes feitas pelos escritores das Constituições Primeiras ou, mesmo, pelos do Sagrado Concílio Tridentino.

A grande quantidade de índios, escravos, pretos e pardos libertos, além dos brancos, a grande maioria pobre, que se dispuseram a contrair matrimônio e efetivamente o realizaram é um dado irrefutável para a argumentação de que a opção pelo casamento fazia parte de projetos de vida de indivíduos coloniais, fossem eles ricos ou pobres, mas dependia de certas condições. O casamento tinha objetivos que extrapolavam a moral que altos dignitários da igreja queriam impor. Argumento, portanto, que o concubinato, o amancebamento, o viver de “portas a dentro como se casados fossem” e a bastardia foram escolhas conscientes, mesmo que transitórias. O casamento só era desejado em certas circunstância, não se constituindo, portanto, num fim em si mesmo. Era um meio. São os projetos de organização familiares que estão em pauta quando o assunto é casamento.

Algumas pessoas passavam por verdadeiros malabarismos para se poderem casar ou manter um casamento, muitas delas pobres e, até mesmo, escravas. O caso de Antônio Álvares Pedroso e Francisca Jorge é muito sugestivo. O casal estava, no ano de 1800, separado por ordem do Vigário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre, já que se achavam impedidos no primeiro grau de afinidade por cópula ilícita que Francisca havia tido com o irmão do orador, fato que ocorreu antes do seu casamento. O interessante deste caso foi que esta informação foi dada seis anos depois de já estarem casados e com cinco filhos. Segundo depoimento de Antônio, ao se casar, ele não sabia do ocorrido. Não há, no processo, informação sobre quem foi o delator, mas o fato é que foram separados e entraram com petição para revalidar o matrimônio. Segundo depoimento de Antônio:

ele era o próprio orador conteúdo em sua petição retro, irmão legítimo de João Pinto com quem a pouco tempo soube que a oradora tivera cópula ilícita antes de se casar com ele orador, que sendo minimamente [sic] pobre contudo há mais de seis anos pelo seu trabalho tem vestido e sustentado a oradora de quem tem tido cinco filhos, dos quais só dois se acham vivos, *e que muito do seu gosto, e de sua livre vontade, e sem constrangimento de pessoa alguma quer revalidar o seu matrimônio, se tiver a felicidade de conseguir o benefício da dispensa*, e mais não disse (...) [grifo meu]<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Ver referências bibliográficas em FARIA (1998).

<sup>121</sup> Cf. FARIA (1998).

<sup>122</sup> Processo de Banhos de Antônio Alves Pedroso e Francisca Jorge. 1800, 1ª Caixa, Letra A. Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. FARIA (1998).

Três testemunhas foram ouvidas e afirmaram o mesmo, principalmente sobre o desconhecimento de Antônio das relações sexuais da mulher com seu irmão, antes do casamento. Sabendo antes ou só neste momento, na realidade não importa, o fato é que ele esteve disposto a casar e não era sua intenção separar-se. Que problemas ou divergências familiares ou de vizinhança fizeram vir à tona neste caso não saberemos nunca, mas ficou evidente que alguém, provavelmente próximo do convívio com os oradores, delatou o ocorrido ao Vigário do lugar. O processo obteve parecer favorável e Antônio e Francisca puderam voltar a viver juntos.

As soluções encontrada, ao que tudo indica, foram as que aparecem ao analisarmos os processos de banhos matrimoniais, ou seja, as práticas no cumprimento da legislação que muitas vezes feria esta mesma legislação. É impressionante o que se permite em todos os processos, dentro de certos limites, é claro.

Nas próprias constituições existem já previstas dispensas de alguns impedimentos. O Título 63, que trata de desposórios de futuro, ao advertir aos que contratam casamentos para que não o façam com quem tenham impedimentos dirimentes, avisa o seguinte:

Proibimos às pessoas, entre as quais há impedimento dirimente, não celebre desposórios de futuro; salvo expressando neles, que o fazem com condição se o Papa dispensar, e o impedimento for tal que Sua Santidade costume dispensar nele (C.P., Tít. 63, p. 266).

Analisei mais de 300 processos de banhos matrimoniais do século XVIII e das duas primeiras décadas do XIX, para o Bispado do Rio de Janeiro, de livres e escravos, e a constatação mais evidente foi a de que todos os impedimentos e exigências poderiam ser satisfeitas através de expedientes variados, pois nem mesmo um foi indeferido. Todos tiveram a aprovação para o casamento. Tiveram autorização para casar os que viviam concubinais há anos, com vários filhos; os que tiveram relação carnais ilícitas com o parente do outro até o segundo grau de consangüinidade (incluindo, aí, vários noivos que se relacionaram sexualmente com a mãe da noiva – o contrário, noiva com pai do noivo, nunca encontrei); os que eram parentes consangüíneos próximos<sup>123</sup>; os que batizaram seus próprios filhos, escondendo a paternidade; os que tinham relação de compadrio; os que não tinham certidões de batismo e banhos em terras de nascimento ou por onde tenham andado; os que não conseguiram registro de óbito do cônjuge falecido, em suma, havia dispensa para quase todas as proibições legais.

Obviamente, a população tinha conhecimento dos impedimentos e tornavam-se cientes das dispensas. Podiam, portanto, com muita facilidade, estar conscientes que poderiam casar quando bem lhes aprouvesse. Até mesmo as custas pecuniárias poderiam ser eliminadas com a declaração dos párocos de que os envolvidos não tinham condições financeiras para arcar com o processo.

A solução para inúmeros problemas foi, grosso modo, a de apelar para testemunhas, tidas como fidedignas e residentes, e para fianças monetárias, no caso dos mais ricos. Para tudo chamavam-se testemunhas: comprovar batismos, casamentos ou falecimento de cônjuge do pretendente ao matrimônio; atestar seu estado de solteiro ou "livre e desimpedido"; comprovar ser a pessoa a mesma que afirmava ser (principalmente para migrantes recentes); etc. Em alguns casos, dava-se garantia em obrigação de pagamento de certa quantia estipulada pela igreja, como, por exemplo, no caso de José Álvares, português,

---

<sup>123</sup> Obviamente que algumas relações não eram nem mencionadas ou tentadas, como o casamento entre consangüíneos de primeiro grau – pais e filhos, avós e netos e entre irmãos. Já entre tios e sobrinhos havia possibilidade de dispensa para o matrimônio.

e Maria Jacinta de Melo, natural de Macaé. Tiveram que, em 1786, se obrigar a pagar 10\$000 para se poderem casar. O noivo não tinha as certidões de banhos e batismo de sua terra natal e se comprometia a, no prazo de seis meses, entregá-las. Foi fiador José Martins Brito. Um ano e meio depois, quando foi entregue a certidão de Maria Jacinta, e não a de José Álvares, o promotor da igreja cobrou o valor, afirmando não terem sido enviadas as certidões no tempo combinado. Nada mais declararam. Os noivos, naquele momento já casados há mais de um ano, não deixaram de viver juntos por causa disto e nem deixaram de ser considerados casados pela comunidade<sup>124</sup>. Mais ainda -- nem mesmo a igreja invalidou o matrimônio.

No caso de Alexandre José Rodrigues, natural de Braga, torna-se claro, inclusive no discurso, o "pagamento" em troca dos banhos, já que o orador<sup>125</sup> "*se compromete a apresentar os banhos no termo de dois anos, caso contrário pagará a quantia de 20\$000.*" Foi fiador o Capitão Antônio de Oliveira Guimarães.

Nem todos, entretanto, tinham dinheiro nem fiadores para conseguir seus fins e, justamente argumentando pobreza, pediam a indulgência dos padres e bispos para serem "liberados" de algumas exigências. Não encontramos nem mesmo um caso, em todos os processos, que não houvesse sido atendido favoravelmente.

José da Conceição, pardo forro, agregado ao engenho do Mestre de Campo José Caetano de Barcelos, em 1785 já vivia há três anos maritalmente com Páscoa de Oliveira, também parda forra. Queriam casar, para fazer cessar o "*escândalo que é notório naquela família*". Não o podiam fazer por estarem ligados no segundo grau de parentesco de afinidade, "*proveniente de cópula ilícita que um primo irmão dele orador teve com a oradora*". Os contraentes eram "*pobres e miseráveis e nada tem de seu, mas que o orador é ágil e capaz para que com sua indústria possa tratar bem da oradora*". Foram dispensados do impedimento com a seguinte sentença:

Sirvam estes oradores à sua matriz, varrendo-a e fazendo o mais que lhes ordenar o seu Reverendo Pároco; ouçam cada um 40 missas, rezem 60 rosários, e farão uma breve comemoração pela manhã, ou quando lhes for mais cômodo, da Paixão e Morte do Senhor e assistam em três dias festivos a missa conventual na mesma Igreja Matriz, com velas acesas nas mãos, que deixarão para a fábrica da mesma, e se confessarão duas vezes e comungarão [ilegível] jejuns ordinários, tudo à Paixão de Cristo, em sufrágio pelas almas do purgatório.<sup>126</sup>

Constata-se, então, que, apesar dos teóricos entraves burocráticos, o casamento religioso podia ser muito fácil. A quantidade de processos envolvendo bigamos, tratados por Ronaldo Vainfas<sup>127</sup>, é mais um indicativo desta facilidade. As grandes distâncias e as dificuldades de locomoção, obviamente temperadas pela ineficiência do clero, que não levava a cabo, de fato, a tarefa de proclamar os futuros enlacs, eram responsáveis pela inexistência de impedimentos reais aos que queriam casar duas, três e até mais vezes. Até

---

<sup>124</sup>Processo de José Álvares e Maria Jacinta de Melo. 1786, Arquivo da Mitra Arquidiocesana de Niterói.

<sup>125</sup>Alexandre José Rodrigues e Ana Benedita de Lima. 1800, 1a. Caixa, Letra A. Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. FARIA (1998).

<sup>126</sup>Processo de José da Conceição e Páscoa de Oliveira. 1785, Arquivo da Mitra Arquidiocesana de Niterói. FARIA (1998).

<sup>127</sup>Cf. VAINFAS (1997).

mesmo escravos se casavam muito, alguns mais de duas vezes, quando viúvos, ou, mesmo, incorrendo em bigamia<sup>128</sup>.

Uma das soluções encontradas para cumprir as exigências eclesiásticas aos matrimônios - inquirição de testemunhas - foi, para nós, historiadores, extremamente benéfica. A qualificação das testemunhas traz o grau de envolvimento com os contraentes, local de moradia, ocupação, idade, cor/condição, origem e estado matrimonial, o que nos possibilita observar de perto determinadas atitudes e práticas cotidianas que seriam impensáveis caso fosse a burocracia eclesiástica mais rigorosa. Da mesma forma, a existência de impedimentos por consangüinidade, afinidade e compadrio elucida normas de comportamento que, apesar de ideais, raramente se encontravam na prática.

As análises historiográficas, mesmo as mais recentes, sobre a constituição da família, no Brasil escravista, insistem na interpretação sobre o padrão anômico de sua composição, tanto para livres quanto para escravos. Penso que qualificar tão negativamente as opções de organização familiar e de procriação de uma população com interesses tão múltiplos e origens culturais tão variadas é empobrecer a análise histórica.

### ***Acesso de escravos ao casamento católico***

Quando, há alguns anos atrás, eu me deparei com uma frase de Kátia Mattoso, no seu livro "Família e Sociedade na Bahia do século XIX", fiquei profundamente impressionada. Na época, já pesquisava registros paroquiais de batismos de escravos para a Freguesia de São Salvador dos Campos dos Goitacases (capitania do Rio de Janeiro), no século XVIII, e havia encontrado taxas altíssimas de legitimidade entre escravos, que demonstravam que quase metade dos batizando eram filhos de pais casados. Dizia Kátia Mattoso que os casamentos entre escravos "eram por certo tão raros que escaparam completamente a toda documentação que possuímos atualmente"<sup>129</sup>. Referia-se, obviamente, à Bahia, do século XIX, mas dados de outras pesquisas indicavam ser uma situação mais geral.

Na ausência de listas nominativas, por habitantes e domicílios, são os registros paroquiais de batizado os documentos privilegiados pelos historiadores para calcular o grau de acesso ao casamento pela população, fosse livre ou escrava. Deve-se lembrar que, até o período republicano do Brasil, não havia casamento civil. A legalidade das uniões era estabelecida pela igreja católica, para todos os fins, inclusive para o direito à herança. É, portanto, pertinente que se estabeleça a taxa de legitimidade nos batizados para se ter uma idéia do número de pessoas casadas.

Schwartz havia encontrado altíssima ilegitimidade entre escravos para freguesias do Recôncavo Baiano, no século XVIII<sup>130</sup>. Iraci Del Nero da Costa calculou em 98% a ilegitimidade em Vila Rica, em 1804<sup>131</sup>. Renato Pinto Venâncio somou 88,6% de filhos naturais, na Freguesia de São José, da Cidade do Rio de Janeiro, e de 66,2% para a Freguesia da Sé, em São Paulo<sup>132</sup>. Em princípio, portanto, achei que tinha encontrado

---

<sup>128</sup> Silvia Bruges analisou vários casos de bigamia, no século XVIII, envolvendo também escravos. Cf. BRUGGER (1995), cap. 4.

<sup>129</sup>MATTOSO (1988), p. 112.

<sup>130</sup>Cf. SCHWARTZ (1988).

<sup>131</sup>Cf. COSTA (1979).

<sup>132</sup>Cf. VENÂNCIO (1986).



somente uma grande exceção no que se referia à ampla prática de uniões legais entre cativos. O avanço da pesquisa indicou que estava enganada. Eram os tipos de produção, as localizações das áreas, o tamanho das unidades produtivas e o período que, dependendo de determinadas combinações, influíam nas possibilidades de casamentos de escravos.

Participar de ritos e cerimônias católicas, principalmente batismo e casamento, tornava-se fundamental, para escravos, enquanto estratégia de preservação de espaços conquistados no cotidiano. Representava garantia de reconhecimento e de poder de barganha social. Sem estas condições, mínimas, os prejuízos seriam, sem dúvida, imensos. Parto do pressuposto, portanto, de que importava, para escravos, a constituição de famílias, de preferência nos moldes da legalidade dominante, de modo que se vissem beneficiados. Em determinadas situações, entretanto, isto lhes foi vedado. O principal empecilho foram as barreiras impostas pelos senhores, que se tornavam ainda mais fortes em determinadas regiões.

O Quadro III.1 apresenta dados que demonstram as altas taxas de ilegitimidade em algumas freguesias brasileiras do século XVIII. Todas elas apresentaram taxas de ilegitimidade superiores a 66%. O que teriam estas áreas em comum? A resposta é simples: a proximidade de portos, recebedores de africanos, e de bispados. As Freguesias de Saubara, Rio Fundo e Monte localizavam-se no Recôncavo Baiano; São José e Santa Rita, na Cidade do Rio de Janeiro. As duas últimas batizaram 11,1% e 29,3% de adultos, respectivamente, o que representa estarem ligadas ao tráfico. Eram, entretanto, diferentes em termos de atividades. As do Recôncavo, rurais, com as de Rio Fundo e Monte, tipicamente açucareiras, compostas das maiores unidades da região. Já em Saubara existia um misto de atividade açucareira e lavouras de mandioca, com unidades de pequeno e médio portes. As do Rio de Janeiro eram urbanas.

A entrada de africanos possibilitava aos senhores a renovação da mão-de-obra, através da incorporação de novos elementos e, provavelmente, da venda dos que já não lhes serviam. Não poderiam, por isto, sujeitar-se a problemas pela existência de famílias legalmente constituídas.

As freguesias da Cidade do Rio de Janeiro, muito mais do que estarem situadas num grande porto, tinham atividades urbanas, caracterizando pequeno número de escravos por proprietário. Efetivamente, foram poucos os senhores que tiveram mais de um escravo batizado. A interdição, neste caso, referia-se à impossibilidade de casamentos de escravos de donos diferentes.

A presença de bispados deve ter produzido uma maior interferência da Igreja na vida particular dos escravos. O casamento de escravos na igreja permitia que tivessem terceiros a interceder por eles, frente ao senhor, inclusive em relação à sua prole. Pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1807, primeira legislação eclesiástica elaborada para o Brasil, escravos casados não poderiam ser separados, assim como seus filhos de até 12 anos. Baseados na legislação os escravos poderiam, por exemplo, reclamar que o senhor não permitia que tivessem vida marital normal, o que provocaria questões. Os casais não poderiam ser vendidos separadamente, assim como seus filhos menores. Ao senhor não interessava a intromissão da igreja em seus assuntos de cativo.

### QUADRO III.1

#### Legitimidade de Escravos em Algumas Freguesias Brasileiras, século XVIII

Paróquia	Período	Ilegítimos	Legítimos	Registros analisados
Saubara (BA)	1723-4	90,3%	9,7%	31
Rio Fundo (BA)	1780-1 e 1788	66,6%	33,4%	47
Monte (BA)	1788-9	73,7%	26,3%	57
São José (RJ)	1751	83,6%	15,4%	104
	1791-1795	88,6%	11,4%	866
Santa Rita (RJ)	1760	89,0%	11,0%	82

Fontes: Para a Bahia: SCWARTZ (1988); para a Freguesia de São José da Cidade do Rio de Janeiro, de 1791 a 1795: Venâncio (1986); para a Freguesia de São José, ano de 1751, e Santa Rita da Cidade do Rio de Janeiro, Registros de batizados de escravos (FARIA, 1998).

Já em áreas distantes de bispados, as pressões de religiosos mais graduados, muito menos freqüentes, permitiam aos párocos maior liberdade na oficialização dos ritos e no atendimento dos interesses dos senhores locais, principalmente no que se referia a fechar os olhos a práticas teoricamente condenáveis. Era mais fácil aos senhores, por exemplo, venderem separadamente escravos casados e seus filhos, caso fosse de seu interesse. A interferência de terceiros, nestes casos, atenderia a rivalidades pessoais, mais facilmente contornáveis com os "naturais" do que com clérigos estranhos, descompromissados com a comunidade, e imbuídos de espírito legalista.

Analisando outras áreas, notam-se diferenças substanciais. O Quadro III.2 apresenta freguesias rurais e relativamente distantes de portos e de bispados, todas com mais de 40% de filhos legítimos; algumas chegavam a contar com mais de 83% de filhos de escravos casados. É bastante pertinente o fato de ter sido a Freguesia de Santo Antônio de Jacarepaguá, bastante próxima da cidade do Rio de Janeiro, a responsável pelas menores taxas de legitimidade, entre todas as áreas agrárias, com exceção do ano de 1804, quando o pequeno número de batizados pode ter encoberto a baixa legitimidade relativa.

Quadro III.2				
Legitimidade de Escravos em Freguesias Rurais do Rio de Janeiro Séculos XVII e XVIII				
Paróquia	Período	Ilegítimos	Legítimos	Número de registros analisados
São Salvador	1753-1800	53,6%	46,4%	8284
São Gonçalo (*)	1771-1786	54,1%	45,9%	1314
N.Sra. Neves	1798-1809	13,2%	86,8%	385
São Gonçalo (**)	1645-1668	52,5%	47,5%	996
Marapicu (***)	1760-1765	16,1%	83,9%	87
	1767-1768	40,0%	60,0%	70
Jacarepaguá	1754-1755	58,0%	42,0%	119
	1784	62,5%	37,5%	48
	1796-1799	59,9%	40,1%	254
	1804	47,8%	52,3%	23
(*)Paróquia de São Gonçalo dos Campos dos Goitacases				
(**)Paróquia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara				
(***)Nossa Senhora da Conceição de Marapicu (Nova Iguaçu)				
Fonte: Registros Paroquiais de batizados de escravo (FARIA, 1998).				

Percebe-se, portanto, que a Freguesia de São Salvador dos Campos dos Goitacases, tida inicialmente como a grande exceção no mundo escravista, estava dentro de um contexto que poderia ser explicado com base nas variáveis apresentadas.

Em São Paulo, a Freguesia da Sé registrou, de 1760 a 1765, 33,8% de filhos legítimos<sup>133</sup>, enquanto Vila Rica, em Minas Gerais, em 1804, possuía somente 2%<sup>134</sup>. A região das minas era particularmente pouco propícia ao casamento, não só de escravos como também de livres. O fluxo de gente crescente e contínuo, até mesmo em inícios do século XIX, impedia o estabelecimento de relações mais estáveis. Cidades ou vilas interioranas, portanto, também eram lugares de poucos casamentos entre escravos, independente da região, mas com taxas nunca tão baixas quanto nas portuárias e, principalmente, mineradoras.

As diferenças encontradas entre as freguesias analisadas por mim e os dados para Salvador, Bahia, de Kátia Mattoso, poderiam ser explicadas pelo período: a autora tratava do século XIX, enquanto eu tinha dados para o XVII e o XVIII.

### ***Casamento e Escravidão***

Numa petição enviada ao bispo visitador, em 1749, na Freguesia de Nossa Senhora do Desterro de Capivary, Clemente, pardo, escravo de João José de Barcelos Coutinho, se expressou nos seguintes termos:

<sup>133</sup>Cf. VENÂNCIO (1986).

<sup>134</sup>Cf. COSTA (1979).

(...)que ele suplicante tendo-se unido em face da igreja com sua esposa Rosaura do Desterro [cabra forra], que tendo todas as diligências que ordena o Sagrado Concílio Tridentino, assim esteve vivendo maritalmente em boa fé com ela sua mulher seis meses mo fim do qual tempo os separou o seu Reverendo Pároco o Padre Manoel da Costa Moreira com o pretexto de um impedimento que paira dizendo que uma escrava desta fazenda chamada Tereza jura que o requerente tivera antecedente ao matrimônio cópula ilícita com uma prima confirmada de sua consorte chamada Laureana e porque os suplicante estão em boa consciência e verdadeiramente [ileg.] com sua esposa e padeça grave detrimento nesta separação em que estão vivendo há cinco meses."<sup>135</sup>

São inúmeros os processos eclesiásticos envolvendo escravos que pretendiam unir-se maritalmente ou manter um casamento, como no caso de Clemente e Rosaura. O que levava escravos a buscar o casamento na Igreja? Qual seria o "grave detrimento" da separação de casais escravos, que os levava a buscar instâncias superiores ao poder paroquial para continuarem casados? A visão que temos, hoje, do mundo (ou dos mundos) dos escravos é fragmentada e bastante nebulosa, principalmente depois que novos estudos vieram estremecer concepções amplamente aceitas, durante anos, pela historiografia brasileira. Para responder a estas e outras questões, portanto, são necessárias amplas considerações.

Não são muitas as fontes que permitem observar o cotidiano dos escravos. Dentre elas, as dispensas matrimoniais e os processos de banhos, que antecediam os matrimônios, são particularmente importantes. Em geral, descrevem com riqueza de detalhes alguns aspectos da vida dos cativos, ressaltando-se os que se referem à vida familiar. Os registros paroquiais, bem mais enxutos, em termos de informações, e mais padronizados, também podem ser considerados como fundamentais para um esboço da vida cotidiana familiar dos cativos.

Clemente, escravo, e Rosaura, cabra forra, ambos assistentes na fazenda de João José de Barcelos Coutinho, grande senhor de engenho da época, estão numa área onde casamento e família escrava eram práticas comuns. Membros de uma grande unidade produtiva, tinham nisto certa especificidade. No processo, a acusação foi de cópula ilícita com uma prima da oradora, o que evidencia uma ampla rede familiar que extrapolava a família nuclear.

Num outro processo, da mesma freguesia e envolvendo escravos do mesmo dono, Henrique e Marcelina encaminharam pedido de dispensa de terceiro grau de consangüinidade, no ano de 1786, para poderem unir-se legalmente. Tomásia e Maria eram irmãs. Da primeira nasceu Francisca, mãe de Henrique, orador. Da segunda nasceu Peregrina, mãe da oradora Marcelina, todos escravos de João José<sup>136</sup>. Numa mesma unidade, portanto, viviam pelo menos três gerações de escravos, subentendendo-se que as mães de Tomásia e Maria, irmãs e avós dos oradores, também lá nasceram, fazendo-nos pensar em quatro gerações. A rede familiar deveria ser, evidentemente, muito mais extensa.

Parto do pressuposto, e pretendo prová-lo, de que aos escravos interessava o casamento católico, mas dependia de outras variáveis, principalmente as originadas dos interesses dos senhores, para realizarem seus intentos. Ao mesmo tempo, posso afirmar

---

<sup>135</sup>Petição de Clemente, escravo, e Rosaura, cabra forra, de 1749. Arquivo da Mitra Arquidiocesana de Niterói, RJ. FARIA (1998).

<sup>136</sup>Processo de Banhos de Henrique e Marcelina, escravos, de 1786. Arquivo da Mitra Arquidiocesana de Niterói, RJ. FARIA (1998).

que o século XIX, longe de ser uma mera continuação do período anterior, teve inovações que tornaram seu perfil muito especial dentro da história do escravismo brasileiro, inclusive na perda do interesse dos escravos em buscar formas católicas de união matrimonial.

Nos séculos XVII e XVIII, no Sudeste, como se viu, o casamento entre escravos era bastante comum, em particular nas zonas tipicamente agrárias. O grande impedimento provinha dos senhores, que impediam a união legal de escravos de donos diferentes. Nos registros paroquiais de batismo de várias freguesias, na esmagadora maioria dos casos os casais eram de um mesmo dono, chegando algumas a não registrar um casal sequer de senhores diferentes (Quadro III.5).

<b>QUADRO III.5</b> <b>Casamentos de Escravos de mesmo Dono</b> <b>Freguesias do Sudeste - Séculos XVII e XVIII</b>			
Freguesia	Anos	No. casais	% casais mesmo dono
São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara	1645-1668	481	97,1
São Salvador dos Campos dos Goitacases	1753-1788	1916	98,3
São Gonçalo dos Campos dos Goitacases	1771-1786	569	98,3
N. Sra. das Neves de Macaé	1798-1809	334	99,1
N.Sra.da Conceição de Marapicu (Nova Iguaçu)	1760-1765	73	100,0
Jacarepaguá	1754-1755	55	100,0
	1784	48	100,0
Fontes: Registros Paroquiais de Batismo de Escravos (FARIA, 1998).			

A interferência dos senhores era nítida, e existia desde, pelo menos, o século XVII, como mostram os dados da Freguesia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara, que teve 97,1% dos casais de um mesmo senhor. As determinações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, que prescreviam liberdade de escolha e de casamento entre escravos, só conseguiu piorar o quadro, já que em nenhuma das outras freguesias citadas o percentual de casamentos de cativos de donos diferente superou o de São Gonçalo, no século XVII.

As explicações para a proibição parecem óbvias. Segundo Schwartz, não é difícil imaginar as complicações que podiam surgir quando esse tipo de união ocorria: residências diferentes, separação forçada, conflitos sobre tratamento humano e direitos de propriedade.<sup>137</sup>

<sup>137</sup>SCHWARTZ (1988), p. 313.

Podem-se acrescentar inúmeros outros problemas, não só para senhores como para escravos, principalmente se considerarmos que a fortuna, na colônia, era bastante instável. A população livre, essencialmente migrante, tinha escravos que eram, mais do que tudo, um bem que acompanhava o dono para onde quer que fosse. Facilmente descartáveis, justamente por serem muito cobiçados, tornavam-se o primeiro alvo dos credores na liquidação de dívidas. Ao mesmo tempo, podemos imaginar que, a exemplo de vários casos assinalados por Schwartz, os cativos não se resignariam com facilidade ao afastamento de sua família. Entre eles, o autor citou os seguintes casos:

Em 1745, por exemplo, uma escrava do Engenho Pitanga foi vendida a um lavrador de cana da vizinhança. Seu companheiro fugiu para juntar-se a ela, e o assunto não foi resolvido enquanto o lavrador não mandou em troca um outro escravo de igual valor. O casal cativo estava determinado a não ser separado. Henry Koster relatou uma outra 'negociação' desse tipo. Uma escrava procurou ser comprada por um certo senhor de engenho com a permissão do seu proprietário. Isso feito, no dia seguinte ela pediu ao novo senhor que comprasse um escravo de seu ex-dono, provavelmente seu parente ou amante. O novo senhor tentou comprar o escravo, mas o dono não quis vendê-lo. Três dias depois, porém, a venda foi efetuada, pois o cativo em questão recusara-se a trabalhar e ameaçara tirar a própria vida, e o dono, temendo o prejuízo, concordou em vendê-lo. Os cativos tinham, de fato, formas de tornar seus desejos conhecidos por seus senhores.<sup>138</sup>

Se até os não casados reivindicavam a companhia da família, que se dirá dos legalmente unidos? Com certeza conheciam a existência de instâncias que, caso acionadas, poderiam interferir na relação com os senhores. A Igreja representava um campo teoricamente neutro no conflito. Acrescente-se a isto a indisposição do escravo para o trabalho, caso estivesse descontente com uma situação que sabia ser de seu direito, segundo as próprias normas dos homens livres. Em suma, era problemático demais deixar brechas legais que possibilitassem aos cativos questionar o poder de mando dos senhores.

O casamento de escravos com livres/forros foi mais bem visto pelos senhores. Deve-se ressaltar que só havia casos, nos registros de batismo agora analisados, de mães escravas com homens livres/forros, já que a mulher transmitia a condição de cativo. Filhos de escravos com mães livres/forras estavam registrados em livros de livres. Em todas as freguesias analisadas, o número de mulheres casadas com livres/forros foi sempre maior do que com escravos de outros donos (Quadro III.6).

Obviamente, os casais analisados tiveram filhos. Os registros de casamentos, por outro lado, apontam dados também representativos. Em 2294 registros de casamentos envolvendo escravos, da Paróquia de São Salvador dos Campos dos Goitacases, entre os anos de 1733 e 1802, 96 foram casamentos entre livres/forros e escravos. O número reduzido, representando somente 4,2% do conjunto, não espelha a realidade, já que havia 138 casamentos envolvendo um dos cônjuges escravos nos livros de casamentos de livres, no mesmo período e na mesma paróquia.

Tomando-se a soma destes dados, o total sobe para 247, ou 9,2%. Em resumo, quase 10% dos casamentos de escravos se deram com livres/forros, o que considero número bastante significativo.

---

<sup>138</sup>SCHWARTZ (1988), p. 318.

**QUADRO III.6****Casamento de Escravos de mesmo Dono  
Freguesias do Sudeste – Séculos XVII e XVIII**

Freguesia	Ano	Escravos mesmo dono	Escravos donos diferentes	Escravos e livres/ forros
S. Gonçalo	1645-1668	442	14	25
Recôncavo da Guanabara		(91,9%)	(2,9%)	(5,2%)
S. Salvador	1753-1788	1.751	33	132
Campos		(91,4%)	(1,7%)	(6,9%)
S. Gonçalo	1771-1786	569	10	23
Campos		(94,5%)	(1,7%)	(3,8%)

Fontes: Registros de Batizados de Escravos. (FARIA, 1998).

Pode-se entender, com facilidade, o casamentos de escravos com mulheres livres, em termos familiares, já que seus filhos nasceriam livres. Foram, entretanto, minoria: 43,2% dos matrimônios deram-se entre homens escravos e mulheres livres/forras e 56,8% entre escravas e homens livres/forros. Mais difícil, e considerando ser a relação predominante, é entender os motivos que levavam livres/forros a ter filhos escravos. Embora nada de definitivo se possa, ainda, afirmar, algumas hipóteses podem ser levantadas: a primeira seria a presença do amor ou de preferências sexuais fortes; a segunda, e talvez a mais provável para a maioria dos casos, seria o interesse de alguns homens, despossuídos, em ter acesso a terras dos donos das escravas; uma terceira poderia ser a existência de um mercado matrimonial restrito, com uma menor proporção de mulheres livres/forras e disponíveis para o casamento.

A maior predisposição dos senhores a aceitar estas uniões pode ser atribuída à ausência relativa de problemas, no caso de venda ou de mudanças no local de moradia das escravas. Ao mesmo tempo, haveria interesse dos senhores na ampliação do poder pessoal pela anexação de mais dependentes. Alia-se aos motivos expostos e, talvez, sendo mais importante ainda, o fato de poderem transferir a outros a responsabilidade de subsistência de alguns cativos e de sua prole.

A situação acima descrita não induz, entretanto, a que cativos de donos diferentes não se relacionassem. Muito ao contrário. O intercuro sexual e social entre eles era intenso, mesmo envolvendo escravos de grandes unidades.

No século XVII, a Paróquia de São Gonçalo, da Capitania do Rio de Janeiro, era área de produção açucareira, como a maior parte do Recôncavo da Guanabara. Nos séculos seguintes, a região passou paulatinamente a produzir mantimentos, processo concluído na primeira metade do século XIX. Tratava-se, então, de uma área que sempre teve suas atividades voltadas para um mercado: no primeiro caso, para exportação e, no segundo, para consumo interno. Apesar de ter sido o açúcar a atividade priorizada no século XVII, várias foram as unidades a se dedicarem à produção de alimentos.

Nos testamentos contidos nos livros de óbitos da Paróquia, entre os anos de 1671 e 1708, constatou-se ter sido a escravidão a base da produção. Se levarmos em conta que os livros paroquiais de batismos representaram a totalidade dos nascimentos da região, o número de escravos foi muito maior do que o de livres: entre 1645 e 1668 (23 anos) foram

batizados 996 escravos crianças, numa média de 43 crianças por ano; para um período de 18 anos, entre 1646 e 1664, foram batizadas somente 294 crianças livres, ou seja, 16 crianças por ano. Devo ressaltar que a análise da documentação me permitiu concluir que o absenteísmo era ali muito comum, principalmente por parte dos donos de grandes fazendas, moradores que eram na cidade do Rio de Janeiro e arredores, possuidores de engenhos em São Gonçalo. Mesmo levando em conta este dado, era muito expressiva a proporção dos escravos na população residente.

Os registros paroquiais de São Gonçalo, anteriores à tentativa de normatização das Constituições Primeira, são absolutamente esclarecedores sobre o comportamento sexual e social dos escravos. Neles, a mulher solteira tinha a possibilidade de nomear o pai de seu filho. Havia três formas de identificação dos pais:

1-referência explícita à relação matrimonial, sancionada pela Igreja ("casada com", "mulher de" e, literalmente, "filho legítimo de");

2-indicação do pai, sem ser o marido: a mãe nomeava o pai, sendo ela solteira e o filho, natural (a forma era a seguinte: "Felipe, filho de Maria, escrava de João da Silva, que nomeou por pai Joaquim, escravo de José Dantas");

3-referência só à mãe (quase sempre, nestes registros, o pai era designado como "incógnito", obedecendo mais ou menos à seguinte forma: "João, filho de Maria, escrava de Manoel de Abreu, e de pai incógnito").

Em 996 registros, 373 batizando tiveram seus pais nomeados. Destes, 35,6% eram escravos de outros donos, situação radicalmente diferente dos legalmente constituídos, que contavam com 2,9% nas mesmas condições. Em relação a livres/forros, a diferença também era expressiva: 39,7% das mães nomearam pais livres/forros, enquanto 5,2% dos filhos legítimos possuíam pais livres/forros. Em resumo, 75,3% das mulheres solteiras tinham filhos com pessoas de fora da unidade produtiva em que viviam, enquanto as casadas o tinham em somente 8,1% dos casos, predominando os realizados com livres\libertos (Quadro III.7).

QUADRO III.7						
Legitimidade, Segundo a Condição dos Pais						
Freguesia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara - 1648 a 1668						
Filhos	Legítimos	Porc.	Pais Nome- ados	Porc.	Mães Solteiras	Porc.
Casais						
Escravos do mesmo dono	442	91,9%	92	24,7%	-	-
Escravos de donos diferentes	14	2,9%	133	35,6%	-	-
Escravos e livres/libertos	25	5,2%	148	39,7%	-	-
Pai incógnito	-	-	-	-	142	100,0%
Total	481		373		142	
	(48,3%)		(37,5%)		(14,3%)	
Fonte: Registro de Batizado de Escravos. (FARIA, 1998).						



As freguesias que analisei, no século XVIII, não mais trouxeram dados sobre pais dos filhos naturais. A partir daí, havia necessidade da declaração expressa do pai para a perfilhação. Na Freguesia de Santa Rita da Cidade do Rio de Janeiro, o batizado de Vicente, mulatinho, filho de uma "crioula de Angola"<sup>139</sup>, foi no dia dois de fevereiro de 1760. O padre fez a seguinte declaração:

... em dois de janeiro do referente ano supra declarado, o pai do inocente, Martinho José da Costa, veio à minha presença e por ele me foi dito que era sua vontade que se declarasse neste assento ser ele o pai do dito inocente Vicente e por ser verdade assinou juntamente comigo, de que fiz esse assento ...<sup>140</sup>

Em pesquisas recentes, como a de Silvia Brügger, para São João Del Rei, em Minas Gerais, são encontrados resquícios dessa prática, mas são poucos registros, o que nos faz pensar em casos particularizados<sup>141</sup>. O poder de publicação da paternidade, muitas vezes indesejável para o homem, foi perdido, o que, para nós, historiadores, e creio que para as mulheres da época também, é uma grande perda.

As Freguesias de São Salvador e de São Gonçalo faziam parte da Capitania da Paraíba do Sul, no Rio de Janeiro. No decorrer do século XVIII, principalmente na segunda metade, a cana-de açúcar avançou com vigor por toda a região, ampliando fronteiras. Só no último quartel do século XVIII a Freguesia de Nossa Senhora das Neves foi criada, como resultado desta expansão, tendo como atividade principal a agroindústria açucareira e a extração da madeira. Posteriormente, foi anexada à comarca de Macaé.

Toda a Capitania da Paraíba do Sul, no decorrer do século XVIII, foi atraente à entrada de homens e de capitais, sendo que Neves teve um aumento populacional excepcional. Em 1785, tinha 40 habitantes livres, 102 escravos, dois engenhos, produzia somente 100 arrobas de açúcar por ano, uma pequena colheita de grãos e pouca criação de gado, distribuídos por 12 unidades agrícolas<sup>142</sup>. Em 1799, sua situação havia-se transformado radicalmente: de 40 habitantes passou a ter 1.691 (um aumento de 4.227,5% em 14 anos); a população cativa aumentou de 102 para 3.640 (em termos proporcionais, a elevação foi de 3.568,6%)<sup>143</sup>. Segundo Pizarro e Araújo, em 1812, seus habitantes se dedicavam à extração de madeira, à pesca e à agricultura da cana, da mandioca, do milho, do arroz e de legumes, exportados pelo Rio Macaé<sup>144</sup>.

Neves foi uma freguesia de vida curta. Hoje já não se acham vestígios das enormes fazendas nem das igrejas principais, citadas nos registros coloniais. Em 1840, sua população somou 3.818 habitantes (66% escrava), menor do que a de 1799, de 5.331 (68% escrava). A reserva florestal deve ter diminuído, sua localização e fertilidade provavelmente deveriam ser desvantajosas para uma atividade agrícola ou pecuária, em comparação com áreas vizinhas, e, ainda, de mais fácil acesso. Creio ter sido justamente a extração da madeira a responsável pelo grande número de casais escravos legalmente constituídos, com 86,8% dos cativos batizados, filhos de pais casados. Sendo uma atividade móvel, ou seja, que

---

<sup>139</sup>O termo "crioula de Angola" foi certamente usado para indicar que a mulher já era, em Angola, filha de escrava.

<sup>140</sup>Livro de batizado de escravo. Freguesia de Santa Rita da Cidade do Rio de Janeiro, ano de 1760. FARIA (1998).

<sup>141</sup> BRÜGGER (2000).

<sup>142</sup>Cf. REIS (1785).

<sup>143</sup>MAPA DA POPULAÇÃO, FÁBRICA ... (1799). FARIA (1998).

<sup>144</sup>Cf. ARAÚJO (1945).

dependia de trabalho itinerante, seria muito difícil controlar e alimentar escravos longe das sedes. Permitindo-se-lhes estabelecer famílias, senhores buscavam impedir fugas e minimizar o trabalho com alimentação e tratamento de enfermos<sup>145</sup>. Pessoas com laços familiares são mais estáveis e menos propensas a mudanças. Homens sozinhos migravam mais do que acompanhados de família.

Tecendo um paralelo, presumo que escravos com família tivessem mais problemas ou menos intenção de se deslocar do que outros, solteiros e sem filhos. Os laços familiares tendiam a estabilizar o indivíduo, e com isto contavam os senhores, ao reconhecer, socialmente, por meio de casamento legal, casais escravos. Dificultar-lhes as fugas, adequá-los ao cativeiro e ao trabalho, estabilizá-los na região e torná-los dóceis foram objetivos ferrenhamente perseguidos por senhores. As formas variaram: foram desde a violência explícita até o respeito às normas culturais do(s) grupo(s). Mas os objetivos eram os mesmos.

Na própria Capitania da Paraíba do Sul, temos exemplo de outra atividade que requeria o casal escravo como célula de exploração do trabalho. Em mais de 40 escrituras de aforamentos de sítios de gado, entre os anos de 1659 e 1693, na Capitania da Paraíba do Sul, todas as unidades foram alugadas já com escravos curraleiros, gado, instrumentos de trabalho e roças.

João Gonçalves Romeiro foi um foreiro, entre muitos outros, que alugou do Visconde de Asseca, donatário da Capitania, 4 sítios, em 29 de dezembro de 1659. O conteúdo dos sítios foi assim descrito:

1-Sítio do Campo Novo: 137 vacas parideiras, 5 novilhas de 2-3 anos, 15 bezerros da ferra passada, 20 bezerras do mesmo tempo, 101 bezerros de chiqueiro entre machos e fêmeas, *1 negro, por nome Cristóvão Cutia, com sua mulher Lourença*, 2 machados, 2 foices, 2 enxadas, 2 cavadores, 1 cavalo e uma roçaria dos negros.

Os outros sítios tinham mais ou menos o mesmo número de cabeças de gado, de instrumentos de trabalho e roças. Variavam os membros da família escrava.

2-Sítio do Campo do Sertão: *1 negro curraleiro, por nome João de Soa, e sua mulher Maria, com 4 filhos, a saber: Grácia, de 10 anos, Tomé, de 8, Sebastiana, de 5 e Andreza, de 1.*

3-Campo e Sítio de Antônio Mendes, escravo, casado, sua mulher, Juliana, e dois filhos, Jacinto, de 5 anos, e Damião, de 4 anos.

4-Campo e sítio onde assiste Duarte, com sua mulher Úrsula.

As condições do contrato, em relação aos escravos, foram esclarecedoras. Diziam o seguinte:

Conservará, limpará e defenderá, não consentindo que nenhuma pessoa roce neles nem lhes meta gado, e os escravos correrão o risco de seu constituínte, e a ele, foreiro, pagará mil réis pelos escravos, macho ou fêmea, que lhe morrer, como também dos que tiver, nos ditos currais; por cada um que se lhe tirar para a fazenda grande, para os casar, se lhe dará dois mil réis, mas sempre os currais estarão com curraleiros (...).<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup>Na Bahia, Schwartz afirmou que era interessante aos senhores que os africanos recém-chegados se inserissem o mais rápido possível nos grupos já constituídos, para facilitar a alimentação e o tratamento de enfermos, além de adequá-los à nova situação de cativeiro. Cf. SCHWARTZ (1988), capítulo 14.

<sup>146</sup>Registros de aforamentos. Primeiro Livro de Notas de Campos dos Goitacases, Capitania da Paraíba do Sul, 1753-1793. FARIA (1998).

O documento sugere que os trabalhos nos campos de criação não requeriam mão-de-obra numerosa, sendo evidente que um curraleiro e sua mulher podiam controlar bem cerca de 250 cabeças de gado. Ficou evidente também que ambos os cônjuges trabalhavam, já que estipulavam duplas de instrumentos de trabalho. Não havia necessidade, então, de que houvesse mais pessoas nos diversos currais espalhados pelos campos.

Deveria ser uma atividade bastante solitária e, por isto, propensa a fugas. A solução encontrada transparece no documento: deixar famílias nos currais. Criar gado requeria, ao se utilizar mão-de-obra escrava, organização familiar do trabalho, que servia, assim, como a possibilidade de plantio de roças, de estratégia satisfatória para a coação ao trabalho. Este tipo de organização foi aplicada por um longo período: a composição das escrituras permaneceu a mesma por toda a segunda metade do século XVII, demonstrando que deu bons resultados, entre outras opções possíveis<sup>147</sup>.

Seria inadmissível presumir a presença de fatores permanentes nos currais, para controle de tão poucos escravos. Os senhores foram tão previdentes, no sentido de organizar socialmente o trabalho, que antecipavam, em contratos com terceiros, a necessidade de transferir escravos em idade de matrimônio para a Fazenda Grande. Na sede, residiam, no caso do Visconde de Asseca, o administrador e outras pessoas, livres e escravas, nas mais variadas funções. As conclusões acima descritas decorrem de dados claramente explicitados nos contratos. Outras conclusões lógicas são incluídas no terreno das possibilidades.

É, por exemplo, de se presumir que a necessidade de levar filhos e filhas de escravos, em idade de casamento, para a sede, pressupunha deixar a seu cargo a escolha dos parceiros. Caso não fosse este o intuito, ou melhor, se fossem os senhores a designar o cônjuge, por que seriam levados justamente para a sede, onde residiam muitas pessoas? Era o caso de simplesmente casá-los num dia e devolvê-los no outro. A retirada do escravo em idade de casar significava provavelmente induzi-lo a escolher um companheiro e formar uma nova dupla de curraleiros treinada e apta ao trabalho com o gado, já que, nascido dentro da atividade, possuía certamente mais experiência do que qualquer outro.

Ao mesmo tempo em que permitiam que o cativo escolhesse o cônjuge, impunha-se o matrimônio. Visivelmente, o celibato não era a expectativa desejada, não só pela forma como se dava a coação ao trabalho, como, também, pelo interesse no aumento da escravaria, pela procriação interna.

Num arrolamento, feito mais de 100 anos após os contratos de aforamento analisados, em 1785<sup>148</sup>, o então Visconde de Asseca possuía uma escravaria com um número maior de mulheres do que de homens: 95 homens, 121 mulheres e 170 crianças, sendo que as crianças representavam 44,1% do número total, proporção impensável em qualquer engenho do Nordeste. Manter unidades com um número razoavelmente equilibrado de homens e mulheres pressupunha interesse na formação de casais e na procriação. O Visconde estava longe de ser o único produtor que agia neste sentido. No mesmo arrolamento, onde se listaram nominalmente todos os produtores das diversas freguesias da região, muitos grandes produtores contavam com proporções iguais de homens e mulheres. O número de crianças era, por isto, significativo. O Quadro III.8 visualiza a grande proporção. A mais impressionante foi, sem dúvida alguma, a escravaria de Joaquim Vicente dos Reis, comprador dos bens dos jesuítas, nos Campos dos

---

<sup>147</sup>Não foram encontrados os livros posteriores a este. Os que subsistiram são do século XIX.

<sup>148</sup>Cf. REIS (1785).

Goitacases, que tinha 340 homens, 377 mulheres e 765 crianças, somando 1482 escravos. Crianças representavam, portanto, 51,6% do total.

Estas propriedades foram criadas, ainda no século XVII, para a criação de gado. Na segunda metade do século XVIII, seus proprietários iniciaram a produção canavieira e estabeleceram engenhos. Os dados gerais que apresento referem-se ao início do período de predomínio da cana-de-açúcar, segunda metade do século XVIII, quando a criação pecuária ainda preponderava em algumas áreas específicas, em particular naquelas onde se situavam estas enormes unidades<sup>149</sup>.

QUADRO III.8					
Proporção de Homens, Mulheres e Crianças Escravas em Algumas Unidades Produtivas da Capitania da Paraíba do Sul - Ano de 1785					
	H*	M*	C*	T*	%*
-Joaquim Vicente dos Reis	340	377	765	(1482)	(51,6%)
-Visconde de Asseca	95	121	170	(386)	(44,1%)
-Francisco Araújo Pereira	26	26	27	(79)	(34,2%)
-Inácio Gago	42	38	30	(110)	(27,3%)
-João Gomes Mota	44	37	30	(111)	(27,0%)
-Gregório Francisco de Miranda	25	34	20	(79)	(25,3%)
-Religiosos de São Bento	216	199	92	(507)	(18,2%)
* H - número de homens escravos					
M - número de mulheres escravas					
C - número de crianças escravas					
T - Total de escravos					
% - porcentagem de crianças nas unidades produtivas					
Fonte: FARIA (1998)					

A lavoura canavieira não pressupunha necessariamente a existência de famílias escravas para a produção. No trabalho, feito em turmas, predominava escravo do sexo masculino. Com esta estrutura foram criadas as unidades agrícolas, nos Campos dos Goitacases, na segunda metade do século XVIII, principalmente nas áreas recentemente ocupadas. Na Freguesia de Santo Antônio de Guarulhos, por exemplo, extensa área, que não havia sido tocada pela pecuária e onde engenhos foram criados a partir de 1760, o número total de homens superou muito o de mulheres e crianças: 86 unidades produtivas trabalhavam com 1.449 escravos, sendo 815 homens, 359 mulheres e 275 crianças: 227 homens para cada 100 mulheres, com só 19% de crianças. Já na Freguesia de São Gonçalo, que mantinha fazendas pecuaristas e alguns dos maiores engenhos antigos da região, a proporção entre os sexos foi muito mais equilibrada, possuindo um número muito significativo de crianças: distribuídos por 290 unidades escravistas, 1.639 dos cativos eram homens, 1.301 mulheres e 1.616 crianças, numa proporção de 126 homens para 100 mulheres. Do total, havia 35,5% de crianças.

<sup>149</sup>Cf. REIS (1785).

As diferenças relacionadas com a antiguidade de ocupação e o tipo de atividade priorizada estão, creio, evidentes. Imagino que a presença anterior de uma atividade pecuária influenciou enormemente na organização social do trabalho, na região, quando a agroindústria açucareira se tornou o investimento prioritário. Desdobramentos desta forma de organização do trabalho podem ser sentidos quando analisamos as taxas de legitimidade do conjunto dos cativos da região, na segunda metade do século XVIII, em particular as taxas das grandes unidades.

### ***Unidades produtivas e possibilidades matrimoniais***

Em 15 anos, o Visconde de Asseca teve 181 cativos batizados, todos inocentes, e nenhum adulto. Destes, 125, ou 69,1%, eram filhos legítimos. Os batizados dos escravos do Mosteiro de São Bento reproduziram o mesmo fato: legitimidade elevada, com 63,6% dos batizando filhos de pais casados. Na escravaria de Joaquim Vicente dos Reis, o maior proprietário da época, com 1.482 escravos, a proporção de filhos legítimos batizados, em somente um ano (1782), foi muito elevada: 77,1% dos 83 inocentes. Os principais responsáveis pela ilegitimidade foram as unidades produtivas com pequeno número de escravos.

A grande maioria das unidades produtivas da região era pequena, como o de Leonor da Rosa, dona de 7 escravos, em 1750: um casal com 1 filho, 3 crianças entre 1 e 11 anos e um homem solteiro, de 37 anos<sup>150</sup>. Este último não tinha com quem se casar e provavelmente mantinha relações sexuais com mulheres de outros donos, contribuindo para a proporção de filhos ilegítimos. Os demais produtores, principalmente os que iniciavam montagem de unidades agrícolas, formavam unidades com muito mais homens do que mulheres, talvez nem tanto por opção, mas pelas próprias condições do tráfico. Dada a herança da organização do trabalho escravo na pecuária, se fosse possível, os senhores teriam interesse em ter números equilibrados de homens e mulheres, como os mais bem sucedidos o tinham, visando não só melhor adequação ao cativeiro como também lucros na procriação de cativos. A mudança paulatina da pecuária, que utilizava a família, para a cana, manteve o costume, na região, de casamentos, e casamentos legais, entre escravos, desde que fossem de um mesmo dono.

#### **QUADRO III.9**

##### **Média de Batizados, Casamento e Legitimidade de Escravos - 1750 a 1800**

##### **Freguesia de São Salvador dos Campos dos Goitacases**

	Média de Batizados por ano	Média de Casamentos por ano	Média da Taxa de Legitimidade por ano
Décadas			
1750	65	15	45%
1760	91	16	37%
1770	132	22	42%
1780	217	52	51%
1790	299	97	49%

Fontes: Registros de Batizados e Casamentos. FARIA (1998).

<sup>150</sup>Inventário de Leonor da Rosa, 1750. Capitania da Paraíba do Sul. FARIA (1998).

Em Campos dos Goitacases, a segunda metade do século XVIII foi bastante próspera para muitos produtores. Ampliou-se consideravelmente o número de escravos, assim como aumentou o número de cativos das maiores unidades. O Quadro III.9 permite que se acompanhe a ampliação da população escrava através do aumento do número de crianças batizadas. Na década de 1750, batizaram-se, em média, 65 escravos por ano. Na década de 1790, esta média cresceu para 299 cativos (460%). Esse aumento foi acompanhado do aumento da taxa de legitimidade que, na década de 1750, ficou em torno de 45% e, na década de 1780, passou para 51%, diminuindo na seguinte para 49%, apesar de que, nos três últimos anos do século XVIII, as taxas visivelmente tenderam a uma alta: 1798 - 50%; 1799 - 51%; 1800 - 53%.

Houve, também, um aumento no número de casamentos: nos anos de 1750 foram realizados, em média, 15 por ano. Na década de 1790 a média foi de 97. O aumento correspondeu a 647%, maior do que o de batizados, que foi de 460%. A década de 1760 é especial, com maior número de batizados do que a anterior e o mesmo de casamentos. Apesar desta diferença, que considero ocasionada por sub-registros, os anos seguintes voltaram a ter a mesma proporção. Em suma, aumentou a população escrava e, ao mesmo tempo, a proporção das relações matrimoniais entre cativos, demonstrando que a entrada de africanos manteve o mesmo padrão de casamentos: buscava-se a legalização das uniões e, os que não podiam casar, continuaram sem o poder.

Na Freguesia de Nossa Senhora das Neves, que possuía a impressionante taxa de legitimidade de escravos de 86,8%, as grandes unidades imperaram: somente 40 senhores foram proprietários de 394 crianças batizadas, entre os anos de 1798 e 1808. Destes, 9 eram donos de 286 crianças, ou seja, 75% do total de escravos batizados, quase todos filhos legítimos (Quadro III.10), com exceção da escravaria de Manoel José da Costa Martingil que batizou somente 50% de filhos legítimos. Todos os outros senhores batizaram mais de 90%.

<b>QUADRO III.10</b> <b>Batizados de escravos e legitimidade em grandes unidades produtivas</b> <b>Freguesia de Nossa Senhora Das Neves (1798-1809)</b>			
Nome do Proprietário	Escravos batizados	Legítimos	Legitimidade
Alvaro Pinto Cunha	13	12	92%
Amaro Velho da Silva	26	24	92%
Antônio José Lopes	30	30	100%
Custódio Gomes Braga	55*	53	96%
Custódio José T. Pinto	34	32	94%
Josefa de Figueiredo	21	19	90%
Manoel Ferreira Maia	97	93	96%
Manoel José C. Martingil	20	10	50%
Total	296	273	92%
*Um batizado foi de escravo adulto, africano.			
Fonte: Registro de Batizados. FARIA (1998).			

Por necessidade, ou não, ficou patente que estes grandes proprietários não só permitiam como incentivavam o casamento legal de seus escravos, e tinham nesta relação um dos pilares da organização do trabalho. Se visavam uma estabilidade nos matrimônios e uma reprodução expressiva, conseguiram seus intentos: muitos casais tiveram, nos 11 anos analisados, quatro filhos, sendo que alguns foram pais até de 5. Os responsáveis pela ilegitimidade, em Neves, foram as pequenas unidades, assim como nas outras freguesias. Novamente se comprova que o casamento de donos diferentes era impedido, independente da região, dificultando a formação de famílias estáveis entre cativos.

As escravas mães solteiras tinham poucos filhos, induzindo-me a pensar que, mesmo tendo parceiros estáveis de outro cativeiro, não conviviam com eles cotidianamente para procriar com a mesma frequência dos casais legalmente constituídos e coabitantes. Também as poucas escravas solteiras dos grandes senhores tiveram número pequeno de filhos naquele intervalo de tempo, nunca mais do que três e a grande maioria, apenas um. Devo acrescentar que um mesmo proprietário poderia ter escravas com o mesmo nome, computadas como uma só pessoa, e, sendo assim, o número de filhos de mães solteiras se reduziria ainda mais.

O incentivo à formação de famílias legais e a utilização de terras para plantio e criação de gado foram, provavelmente, fatores que tornaram mais razoáveis a vida cotidiana dos escravos destes grandes senhores. Couto Reis ficou visivelmente impressionado com isto, em 1785, registrando o seguinte:

Em parte alguma do mundo poderá a miséria e triste fortuna de um escravo achar maior abrigo que suavize a sua desventura do que neste Distrito, aonde recebem de seus senhores grandes favores, de tal sorte que muitos de fazendas grandes além de possuírem criações de gado, chegam a ter seus próprios escravos para o seu serviço particular.<sup>151</sup>

Há referências de época, segundo o trabalho de Silvia Lara, de que escravos de grandes produtores eram prepotentes e se achavam diferentes por servirem a um grande senhor<sup>152</sup>.

Provavelmente as possibilidades de criar laços familiares e ter acesso à terra, nas grandes unidades, que controlavam grandes extensões fundiárias, tornavam os escravos potencialmente capazes de criar um cotidiano com grande autonomia, se comparado, obviamente, ao dos pequenos e médios proprietários escravistas. Deveriam sentir-se privilegiados dentro do infortúnio comum.

Surpreende a composição étnica dos escravos que casaram, nos Campos dos Goitacases, entre os anos de 1734 e 1802. Foram realizados 2.244 matrimônios e, destes, a grande maioria (81%) envolvia negros de origem africana. Não foi um fenômeno isolado. Numa amostra bem menor, mas também significativa, de 79 casamentos da paróquia de São Gonçalo, do Recôncavo da Guanabara, entre os anos de 1736 e 1739, 84% dos cônjuges eram naturais da África. Qual o motivo de africanos estarem mais propensos ao casamento na Igreja do que os crioulos?

Em primeiro lugar pode ser considerado um dado demográfico: africanos, mais numerosos do que crioulos, casavam proporcionalmente mais. Em 224 inventários, do século XVIII, calculei 54% de africanos nas escravarias. A desproporção, portanto, não explica por si só os 81% de casamentos de africanos. Outros dados têm que ser considerados. Nos casamentos, evidencia-se a predominância do que se pode chamar de

---

<sup>151</sup>REIS (1785), p. 76.

<sup>152</sup>Cf. LARA (1988).

endogamia: angola casava com angola, mina com mina, guiné com guiné e assim por diante<sup>153</sup>.

Dentro do padrão ocidental que lhes foi imposto, a legalização dos matrimônios seria, então, uma das estratégias possíveis para tentar fazer com que os senhores respeitassem seus grupos familiares. Os africanos, habilmente, utilizavam o código social e ritual do homem branco para ter condições de estabilizar sua organização familiar.

No caso dos crioulos, a situação se complicava: poderiam ter, no casamento com outros, a mesma origem, mas ter cor diferente. A cor, no Brasil, pode ser um significado importante, já que afastava ou aproximava indivíduos da condição de cativo. Quanto mais claro, era evidente ter menos sangue escravo, e vice-versa. Para crioulos, portanto, encontrar parceiros dependia também da cor como variável a ser considerada.

Entre escravos nascidos no Brasil os casamentos mistos eram mais frequentes do que entre africanos, mas com tendências também endogâmicas: crioulos com crioulos, cabras com cabras, mulatos com mulatos, pardos com pardos etc.

Um outro fator vinha complicar ainda mais a possibilidade de escolha de cônjuges entre escravos crioulos de um mesmo proprietário: a família. Nascidos, muitas vezes, na mesma unidade produtiva em que viviam, no momento de casar, para crioulos/pardos muitos elementos deveriam estar interditados, não só pelas regras canônicas como, muito provavelmente, pelas regras de parentesco de origem africana, tornando ainda mais complexa a possibilidade de escolha. Africanos detinham regras de alianças conjugais muitas vezes sem equivalência nas normas católicas. As linhas materna e paterna, para muitas etnias, não representavam o mesmo grau de parentesco. Dependendo do grupo étnico, uns parentes consangüíneos estariam, e outros não, interditados para matrimônio. Em outros casos, até mesmo casamentos entre parentes de certa linha eram preferenciais. Em determinadas situações, portanto, alguns matrimônios esperados e privilegiados nestes grupos poderiam ir de encontro às regras de consangüinidade, traçadas pela igreja católica. Ao domínio imposto pelo catolicismo, os grupos menos favorecidos respondiam com os argumentos da própria retórica eclesiástica -- concubinato, pecado ainda maior do que uma aliança entre consangüíneos. E usavam-no, no discurso e na prática, muito bem.

Concluo, então, que crioulos casavam menos porque lhes era mais difícil encontrar parceiros: seus companheiros de cativeiro, africanos, casavam-se entre si; os demais, parentes próximos, poderiam estar interditados. Quando encontravam, de outros donos, o matrimônio legal estava impossibilitado por imposição dos senhores. Respondiam, então, com a ilegitimidade.

Em 1798, foram batizadas 342 crianças na paróquia de São Salvador dos Campos dos Goitacases. Destas, 49% eram filhas legítimas. As africanas foram as responsáveis diretas por esta proporção, já que em 60% dos casais a mulher era da África. As crioulas somavam só 19% entre as casadas, e havia 21% indeterminadas. Filhos naturais das africanas eram a maioria: 61% dos filhos; as crioulas solteiras responderam por 27% dos nascimentos e as demais tinham a origem indeterminada (Quadro III.11). No conjunto, apesar do maior número absoluto de filhos de africanas solteiras, foram crioulas as que, proporcionalmente, mais tinham filhos ilegítimos: das 79 crioulas envolvidas, 60% eram mães solteiras, enquanto das 207 africanas, uma proporção menor, 51%, não era casada.

---

<sup>153</sup>Unões mistas não foram raras, mas eram minoritárias. Comprovam-se que algumas etnias tendiam mais à endogamia do que outras, conforme já havia assinalado Schwartz. Cf. SCHWARTZ (1988).



**QUADRO III.11****Batizado de Escravos, segundo a Origem Étnica das Mães  
Paróquia de São Salvador dos Campos dos Goitacases (1798)**

Mães	Naturais		Legítimas		Total
	Número	Porc.	Número	Porc.	
Crioulas	47	27%	32	19%	79
Africanas	107	61%	102	60%	207
Indeterminadas	21	12%	35	21%	56

Fonte: Registros Paroquiais de Batizados de Escravos. FARIA (1998).

Os dados conjugados apontam para o fato de que o casamento, na Igreja Católica, era, para todos os grupos sociais, uma prática corriqueira e desejada. Realizava-se quando fosse possível. A diferença existente entre os diversos segmentos da população, em relação ao matrimônio legal, se resumia na menor ou maior dificuldade de encontrar parceiros, escolhidos por eles próprios ou por seus grupos familiares.

Comprovado um comportamento em que o matrimônio católico era a situação desejada, deve-se perguntar sobre o significado do ato para cativos e seus descendentes

A primeira impressão que se nos apresenta é a de que tanto africanos quanto pardos livres deixaram de lado os padrões africanos de casamento. Este "aculturamento" deve ser relativizado. O negro africano estava numa situação imposta unilateralmente e sua atuação, enquanto grupo, comprometida pela retirada abrupta do lugar de origem. Refazer relações originais num contexto totalmente diferente e, mais do que tudo, não sendo ele o único responsável pela realização de seus desejos, era impossível.

O que se produziu no contato com uma cultura absolutamente estranha variou de região para região e conforme as reminiscências africanas. Na nova situação, tentaram sobreviver o melhor possível e o casamento representou, entre muitas outras atitudes, uma intenção de ver respeitada, segundo as normas da sociedade em que se viram forçados a viver, sua organização familiar. O que mais podiam fazer? É certo, entretanto, que o ato religioso do casamento contava, para eles, menos do que disto decorreria socialmente. Ao se casar, o escravo e, mesmo, seus descendentes, tinham em vista objetivos específicos, longe de ser o de sacralização de um matrimônio. Buscavam um reconhecimento social.

Não foi escolha própria do homem africano a mudança para a América. Após transformar-se efetivamente em escravo, ou seja, responder socialmente ao que lhe era imposto, criou laços de parentesco -- influenciados ou não pelos senhores -- dos mais variados graus. Isto deve ter sido importante como forma de construção de nova identidade.

Alguns trabalhos, como os de Sidney Chaloub e Hebe Castro, além de outros mais antigos, como o de Stuart Schwartz, para a Bahia<sup>154</sup>, apontam para o problema sério criado pela retirada do escravo de seu local de moradia habitual e do convívio de parentes. Nesta situação, a resistência ao cativo transparece em ações violentas e agressivas ao domínio do homem livre. O outro lado da mesma questão pressupunha deixar o escravo no meio da parentela, para melhor fixa-lo e controlá-lo. Pode-se concluir que a escolha de uma forma

<sup>154</sup>Cf. CHALOUB (1989); CASTRO (1993); SCHWARTZ (1988).

de coação ao trabalho, viabilizada pela constituição de família, sempre que possível legítima, para uma maior estabilidade, não foi uma imposição unilateral dos senhores e nem foi possível em todas as regiões do Brasil. Havia certas vantagens, muitas não desprezíveis, para escravos. Transformava-se numa necessidade de normatização, dentro de uma sociedade que passava a ser sua e que nela ingressava na pior condição possível. Ao mesmo tempo, quando havia resistência por parte dos senhores a este tipo de procedimento, os cativos buscaram outras opções, entre elas, muito provavelmente, a manutenção de padrões e ritos africanos de vida familiar.

### ***Escravo e casamento no sudeste - o século XIX***

O século XIX trouxe modificações fundamentais na vida da colônia brasileira. A vinda da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, os tratados com a Inglaterra daí decorrentes, em 1810, e as abolições do tráfico negreiro, em 1831 e 1850, mudaram o panorama colonial preexistente. Nos tratados, já havia uma tentativa da Inglaterra em restringir o tráfico negreiro, o que conseqüentemente reduziria a oferta de escravos no Brasil.

A igreja elaborou leis que impediam, teoricamente, a separação de casais e de seus filhos, interferindo, desta forma, na relação senhor-escravo. Num período em que a oferta de mão-de-obra era razoavelmente facilitada, esta interferência não significava muita coisa, principalmente em lugares distantes dos bispados. Quando houve a possibilidade de restrição da entrada de africanos, a situação mudou -- e bem rapidamente. Muitos senhores perceberam tal problema, principalmente após a lei de 1831.

Apesar de esta lei não ter sido efetivada na prática, os contemporâneos não sabiam disto, com certeza tomando, aí sim, medidas drásticas e restritivas quanto ao casamento dos escravos. A abolição efetiva do tráfico, em 1850, mesmo podendo ser outra vez uma lei "só para inglês ver", cristalizou o processo de interferência direta dos senhores na vida particular dos negros cativos. Não se podia mais admitir que houvesse a possibilidade de a igreja interferir, em hipótese alguma, nas relações com seus escravos. O mercado de escravos interprovincial e, mesmo, intraprovincial, se intensificou, já que não dispunham mais da oferta externa. Novas levas de desenraizados direcionaram-se para áreas dinâmicas, só que, desta vez, com elementos que controlavam o código dos que os dominavam<sup>155</sup>.

No século XIX, as diferenças regionais encontradas nas taxas de legitimidade entre escravos tenderam a desaparecer. Em todas as regiões brasileiras, até mesmo nas possuidoras de alta legitimidade, as taxas passaram a ser decrescentes, com raríssimas exceções. Existe um outro dado que é a observação das atitudes dos escravos nesta grande modificação. Na primeira metade do século XIX, podemos dizer que houve uma verdadeira enxurrada de africanos entrados no Rio de Janeiro, basicamente em direção às áreas cafeeiras. As demais regiões, entretanto, receberam parte desse fluxo. A população crioula diminuiu, em termos proporcionais, ao mesmo tempo em que aumentou a influência de práticas africanas no cotidiano dos cativos, principalmente nas grandes unidades, justo aquelas com mais possibilidades de possuírem casais legalmente unidos. A separação do cotidiano de escravos e livres, nas áreas de grandes produções, foi mais demarcada.

No Norte Fluminense, no século XVIII, os escravos habitavam, geralmente, o mesmo lugar de seus senhores. Quase não havia senzalas. No século XIX, quando a

---

<sup>155</sup>Cf. CASTRO (1993).

agroindústria canavieira se tornou a atividade priorizada, enriquecendo homens e possibilitando a criação de grandes produções com escravos africanos, as senzalas se tornaram comuns, até mesmo para os mais pobres que, no século anterior, jamais pensariam em tê-las<sup>156</sup>. Diferenciando-se os espaços, menor o grau de contato e de influências culturais, em ambas as direções. Tudo indica, portanto, que, para escravos, o casamento na Igreja deixou de ter o significado que possuía anteriormente.

Nas regiões cafeeiras, a presença maciça de africanos, quase todos de um mesmo grupo étnico, possibilitou, além de inúmeros outros indícios, que Robert Slenes percebesse a formação do que chamou de uma "protoação bantu"<sup>157</sup>. Nestas áreas, a separação de escravos e livres parece ter sido muito mais dramática do que em outras, de ocupação mais antiga. Prevaleceram, acredito, ritos africanos. Não se deve esquecer, também, do perverso padrão demográfico do tráfico africano que, ao despejar muito mais homens do que mulheres, restringia o mercado matrimonial, para os homens, ao mesmo tempo em que permitia maiores possibilidades de escolha para as mulheres<sup>158</sup>.

Tudo indica que também a Igreja católica se tornou mais ciosa dos procedimentos para regulamentar as práticas religiosas da população, principalmente a livre. Há referências de que os entraves burocráticos à realização de casamentos se tornaram mais intensos na virada do século XVIII para o XIX<sup>159</sup>.

O Quadro III.12 permite a visualização das proporções nas freguesias do século XIX. São absolutamente semelhantes, em contraste com as grandes variações do século anterior. Os escravos deixaram, praticamente, de ter acesso ao casamento religioso. Uma única exceção pode ser detectada, justamente a Freguesia de São Salvador. A única explicação que encontro para o aumento da legitimidade que, em 1860, era de 18,9% e, em 1870, passou para 29,1, é o fato de que houve uma certa tentativa de retorno ao padrão de crescimento endógeno da população cativa anterior, que tinha, nos grandes engenhos, perto de metade de sua população com crianças de menos de 13 anos, todas crioulas, filhas, em mais de 66% dos casos, de pais casados. A entrada maciça de africanos na região, na primeira metade do século XIX, a exemplo do que ocorreu em muitas outras, foi impressionante. Em 1830, foram realizados 1.471 batizados. Destes, 1.059, ou 72%, eram adultos africanos. Havia registros de um mesmo senhor batizando mais de 30 cativos. Entre 1753 e 1788, para se ter uma idéia do impacto desta proporção, foram batizados, na freguesia, 221 adultos, num conjunto de 4.558 registros. Com este novo e impressionante procedimento na renovação e ampliação da mão-de-obra, os casamentos foram cada vez mais desestimulados, significando que a venda de escravos deveria dar-se com a plena liberdade dos senhores.

O fim do tráfico deve ter criado um grande problema para a área. A manutenção das atividades açucareiras e a concorrência que faziam zonas cafeeiras na disputa pela mão-de-obra, mesmo as próximas à região (Santo Antônio de Guarulhos, São Fidélis e, principalmente, Itaperuna), devem ter contribuído para que novamente a legalidade e estabilidade dos matrimônios de escravos fossem permitidos e, até mesmo, incentivados, como havia ocorrido no passado, visando solucionar a renovação da escravaria.

---

<sup>156</sup> Cf. FARIA (1998).

<sup>157</sup> Cf. SLENES (1991-92).

<sup>158</sup> Cf. FLORENTINO (1991).

<sup>159</sup> Cf. SILVA (1984).

Apesar desta única exceção, todas as outras áreas acompanharam a ordem decrescente de legitimidade entre cativos, até mesmo a Freguesia de Marapicu que, no século XVIII, chegou a se colocar como uma das áreas que mais batizou filhos legítimos, em termos percentuais (83,9%) e que, na década de 1850, se reduziu para 13,6%.

<b>QUADRO III.12</b> <b>Legitimidade de Escravos em Algumas Freguesias Brasileiras</b> <b>Século XIX</b>				
Paróquia	Período	Ilegítimos	Legítimos	Registros analisados
São Francisco (BA-vila)	1816	100,0%	0	21
São José (RJ- cidade)	1825	93,9%	6,1%	247
	1845	94,9%	5,1%	172
	1865	100,0%	0	84
Santa Rita (RJ-cidade)	1817	93,2%	6,8%	146
	1840	95,6%	4,4%	137
	1855	97,8%	2,2%	184
	1865	99,0%	1,0%	104
	1875	100,0%	0	75
Jacarepaguá (RJ-rural)	1814	70,7%	29,3%	58
	1860	93,6%	6,4%	110
	1870	98,7%	1,3%	77
Marapicu (RJ-Nova	1834-1840	67,3%	32,7%	667
Iguaçu-rural)	1849	72,4%	27,6%	98
	1851-1858	86,4%	13,6%	572
São Salvador (RJ-rural)	1830	59,2%	40,8%	412
	1860	81,1%	18,9%	281
	1870	70,9%	29,1%	275
Fontes: Registros Paroquiais de batizados de escravos (FARIA, 1998).				

Todos estes dados, conjugados, resultaram em quedas bruscas dos casamentos entre cativos. Pela primeira vez, creio, na história da escravidão, determinados procedimentos em relação a escravos se tornaram práticas que podem ser consideradas uniformes. Então, sim, no século XIX, pode ter um certo sentido generalizante a afirmação de Kátia Mattoso de que os casamentos entre escravos "eram por certo tão raros que escaparam completamente a toda documentação que possuímos atualmente". Eu diria a "quase" toda documentação.

A diminuição dos casamentos legais entre cativos não significou ausência de família escrava. Significou, isto sim, uma mudança formal, visando satisfazer interesses senhoriais, ao mesmo tempo em que deixou a cargo dos escravos a organização ritual da vida no cativeiro.

## ***Compadrio***

Podem-se perceber as amplas relações sociais dos negros dentro do contexto escravista por outros indícios. O compadrio é um deles.

O termo usado no século XVIII era “compadrado”, derivado do *compadrazgo* castelhano, mas “compadrio” tornou-se a forma corrente de referir o estabelecimento do parentesco espiritual entre compadres, no momento do batismo cristão. Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, baseada no Concílio de Trento, o batismo, que supunha o compadrio, era o primeiro de todos os sacramentos, significando a libertação do pecado original e abrindo o céu a todos os batizados. Padrinho e madrinha se tornam, no catolicismo, pais espirituais do batizando, estabelecendo parentesco espiritual com os pais carnis. Mas a utilização histórica do rito transcende o significado religioso. “Estar compadre de alguém”, segundo o dicionarista Moraes Silva (1789), além de significar “o que serve de padrinho a um menino”, também significava estar “em boa amizade”. “Comadre”, por sua vez, era indicado para nomear, familiarmente, a parteira, além da relação dos pais com a madrinha. Relatos coevos aludem à extrema importância dada na sociedade colonial às relações de compadrio, havendo registro de parentes consanguíneos preferirem se intitular de “compadres”, dado o “prestígio” desta relação. Apesar do termo “padrinho” existir como referência às testemunhas do matrimônio, entre noivos e testemunhas de casamento não havia parentesco espiritual e o “compadrio” não se estabelecia de fato. No período colonial, o “padrinho” também era referido no sentido de “protetor”, aquele que intercede por alguém em certas agências. Muito comum foi o caso de escravos fugidos procurarem um “padrinho”, no sentido de “protetor”, para poderem voltar para o senhor. Eles, entretanto, não se tornavam “compadres”.

Gudeman e Schwartz<sup>160</sup> sugerem, com razão, que o compadrio extrapolava o sentido meramente religioso, na Colônia, e moldava e estruturava certas relações sociais. Os padrinhos eram, via de regra, de um nível social acima dos seus afilhados e sua escolha estava determinada pelo contexto social da escravidão. Escravos de certa condição serviam de padrinhos a escravos comuns; livres tornavam-se padrinhos de escravos e de livres, nunca, porém, escravos serviam de padrinhos para livres. A escolha de padrinhos mais proeminentes, às vezes de outras regiões ou mesmo por procuração, talvez se deva à expectativa que os pais tinham em encaminhar bem o futuro de seus filhos. Por outro lado, as madrinhas eram, via de regra, parentes consanguíneas dos pais da criança ou pessoas do mesmo grupo social ou vicinal. A escolha de madrinhas com relacionamento próximo à família parece ter sido ditada pela necessidade de garantir o cuidado com a criança numa eventual ausência da mãe.

O batismo de adultos era comum para escravos africanos recém-chegados. Escravos da África centro-ocidental (região do Congo e de Angola) já haviam sido, nos portos de origem, batizados, mas o mesmo não acontecia com os provenientes de outros portos africanos, principalmente os da África Ocidental (Costa da Mina). As relações de compadrio, neste caso, não apresentavam a mesma importância do batismo de crianças. Inúmeras vezes uma mesma pessoa servia de padrinho para um grande grupo de africanos, o que despersonalizava a relação. Já para crianças escravas, o rito teve importância crucial. Muitos sugerem que foram os próprios escravos a escolher os padrinhos de seus filhos, embora sempre houvesse a possibilidade de interdição senhorial. Kátia Mattoso afirma que foi comum o apadrinhamento de crianças escravas pelo senhor, a fim de reforçar o paternalismo e ligar o cativo ao senhor por laços espirituais. Mas Stuart Schwartz, estudando a Bahia do século XVIII, não encontrou sequer um caso de criança escrava

---

<sup>160</sup> GUDEMAN; SCHWARTZ (1988).

batizada pelo seu próprio senhor ou senhora, o que o autor atribui a um conflito entre instituições e idiomas diferentes – o da Igreja e o da escravidão: o batismo representaria igualdade, humanidade e liberdade, traços incompatíveis com a condição de escravo.

Para a Freguesia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara, no século XVII, as proporções apresentadas no Quadro III.13 são muito significativas: a grande maioria dos padrinhos de filhos legítimos, 85,6%, era escrava (do mesmo ou de outros donos) e somente 14,4% livres/libertos, contrastando com os outros dois grupos, que possuíam 55,7% e 42,1% de padrinhos escravos para os de pais nomeados e mães solteiras, respectivamente, e 32,4% e 46,6% de padrinhos livres/ libertos.

**QUADRO III.13**  
**Compadrio segundo o estatuto legal dos pais**  
**Freguesia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara - 1645 a 1668**

Número total de padrinhos: 1931\*

**Número de registros de batismo: 996.**

Condição	Legítimo	Pai Nomeado	Mães Solteiras
<b>Padrinhos</b>			
Escravos de mesmo dono	142 (15,1%)	126 (17,4%)	41 (15,5%)
Escravos de donos diferentes	577 (61,3%)	278 (38,3%)	70 (26,5%)
Escravos de donos indeterminados	87 (9,2%)	87 (12,0%)	30 (11,5%)
Livres/libertos	135 (14,4%)	235 (32,4%)	123 (46,6%)
<b>Total</b>	<b>941</b> <b>(100,00%)</b>	<b>726</b> <b>(100,00%)</b>	<b>264</b> <b>(100,00%)</b>

\* Não aparece referência a padrinhos em 24 registros e a madrinhas em 37.

Fonte: Registros Paroquiais de Batismos de Escravos da Freguesia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara (FARIA, 1998).

Vale a pena lembrar que, dos casais não casados legalmente, 35,6% eram escravos de senhores diferentes, e 39,7% tinham pais livres, proporções praticamente iguais às de padrinhos de ambos os grupos: 38,3% de cativos de outros donos e 32,4% de livres/libertos.

Tomando como base estas proporções, no caso das mães solteiras, pode-se pressupor que grande parte dos "pais incógnitos" eram livres, já que 46,6% dos padrinhos o eram. Não estariam aí, nos 14% de registros de filhos de pais incógnitos, a prole bastarda dos senhores casados, ou de seus filhos e parentes, que mantinham relações com suas escravas? A mãe, provavelmente, via-se impedida, de alguma forma, de indicar a paternidade. Parentes, muitas vezes, colocavam-se como "padrinhos" destes familiares não

projetados. Foram nos registros de batismo de filhos das mães solteiras que mais apareceram padrinhos livres, designados por "sargento-mor", "alferes", "capitão" e mulheres, indicadas como "dona". Deve-se ressaltar que por "mulher solteira" também se entendia, na época, a mulher de "má vida" ou de "má fama", estas provavelmente ignorando mesmo quais eram os pais de seus filhos. Seria estranho, no entanto, que os padrinhos de seus filhos fossem aqueles tidos como os "homens bons" da região.

No século XVIII, na Freguesia de São Gonçalo dos Campos dos Goitacases, ocupada por grandes unidades escravistas, os filhos legítimos tiveram um número expressivo de padrinhos escravos, 63,3%, sendo que só 29,1% do mesmo dono, mas o número de livres/forros não foi desprezível, 36,7%. Já mães solteiras escolheram escravos em menos da metade dos casos, 40,5% (Quadro III.14). Na Paróquia de São Salvador dos Campos dos Goitacases, entre os anos de 1753 e 1788, somente 14,2% dos padrinhos de todos os batizando eram escravos do mesmo dono, 42% de donos diferentes e 43,8% livres/forros.

#### QUADRO III.14

##### Apadrinhamento de Escravos, Segundo Estatuto Legal dos Pais Freguesia de São Gonçalo dos Campos dos Goitacases - 1770 a 1786

**Número total de padrinhos: 2568\***

**Número de registros de batismo: 1314.**

Condição	Legítimo	Mães Solteiras
Padrinhos		
Escravos do mesmo dono	342 (29,1%)	91 (6,5%)
Escravos de donos diferentes	199 (17,0%)	282 (20,2%)
Escravos de donos indeterminados	202 (17,2%)	317 (22,7%)
Livres/libertos	431 (36,7%)	704 (50,5%)
Total	1174 (100,00%)	1394 (100,00%)

\* Não aparece referência a padrinhos em 27 registros e a madrinhas em 33.

Fonte: Registros Paroquiais de Batismos de escravos de São Gonçalo do Campos dos Goitacases (FARIA, 1998).

Todos estes dados vêm demonstrar que relações de compadrio eram escolhas dos escravos, já que seria absurdo supor senhores indicando como padrinhos de seus cativos escravos de outros donos. Constata-se, também, que os pais dos batizando privilegiavam pessoas de fora de suas unidades, com uma forte e acentuada incursão no universo livre, principalmente em relação às mães solteiras. Ao traçar o paralelo entre legitimidade e compadrio, quero sugerir sistemática sociabilidade e vivência cotidiana entre escravos de

donos diferentes e livres/libertos, fortes o suficiente para que se estabelecessem inúmeras e freqüentes relações sexuais e rituais. Apesar do evidente obstáculo imposto ao casamento entre cativos de unidades diferentes, o intercuro sexual era intenso e, em alguns casos, até mesmo bastante duradouro, já que as mães escravas que, no século XVII, nomeavam os pais de seus filhos, o fizeram, em muitos casos, mais de duas vezes.

Creio que escolher parceiros e compadres era da alçada dos escravos, mas dentro das condições impostas pelos senhores: liberdade de legalização das uniões nos relacionamentos internos e de relações sexuais e de compadrio com os de fora, escravos ou livres/forros.

A interferência na vida dos cativos se resumia, portanto, no intuito de barrar a intromissão de terceiros na relação com seus cativos. O confronto e a adequação de interesses restringiam-se ao particularismo do cotidiano da vida dos envolvidos. Ao mesmo tempo, pode-se considerar que, mesmo no embate pessoal, inúmeras vezes os senhores tiveram que anuir aos desejos de seus escravos, como estratégia de dominação.

Trabalhos recentes sobre o mundo escravo são, em número bem maior, para o século XIX do que para os séculos anteriores. Em relação à família escrava, por exemplo, os testemunhos de observadores contemporâneos, impressionados com a "promiscuidade" e bastardia dos filhos de escravos, já foram devidamente questionados por historiadores que demonstraram, estatisticamente, que "o desvio estava no olhar branco e não no lar negro"<sup>161</sup>. Mas foi justamente destes relatos que o próprio autor da crítica ao "olhar branco", Robert Slenes, buscou dados, segundo ele, nas entrelinhas, para escrever um dos mais belos textos sobre a história do cotidiano e da família escrava, no Sudeste, no século XIX, intitulado "Na Senzala uma flor: As esperanças e as recordações na formação da família escrava". Também em relação à morte podemos supor que muito pode ser elucidado nas "entrelinhas" dos depoimentos de época, mesmo sendo necessário outro tipo de leitura. À margem das práticas católicas, os escravos estabeleceram relações e, mais do que tudo, criaram espaços sociais e religiosos, de vida e de morte, coerentes com a nova situação que se lhes apresentava. Segundo Slenes:

(...) podemos supor que os africanos trazidos ao Sudeste do Brasil, apesar da separação radical de suas sociedades de origem, teriam lutado com uma determinação ferrenha para organizar suas vidas, na medida do possível, de acordo com a gramática (profunda) da família-linhagem. Encontrando, ou forjando, condições mínimas para manter grupos estáveis no tempo, sua tendência teria sido de empenhar-se na formação de novas famílias conjugais, famílias extensas e grupos de parentesco ancorados no tempo.<sup>162</sup>

#### **IV - HABITAÇÃO, HÁBITOS ALIMENTARES E VESTIMENTAS**

Durante muitos anos, a historiografia abordou a condição escrava de uma forma estática. Interpretou-a como uma situação em que as mudanças e o movimento não ocorriam. Ser escravo significava não se poder movimentar fisicamente, a não ser a serviço ou com a permissão do senhor. Estudiosos baseavam-se nos depoimentos e nos desenhos feitos por viajantes, normalmente vindos de áreas não escravistas (quase sempre europeus, embora alguns norte-americanos tenham deixado registros), que estiveram no Brasil. A maior concentração de relatos e pinturas foi, sem dúvida, a do século XIX, após a abertura

---

<sup>161</sup>Cf. SLENES (1988).

<sup>162</sup>SLENES (1989-a), pp. 4-5.



dos portos, em 1808, e a chegada da família real. Retrataba-se o escravo acompanhado de correntes ou de colares punitivos ao pescoço, descalços, seminus ou em situações de castigo, amarrados a troncos e chicoteados. Também foi comum a imagem do negro no trabalho, sempre braçal, pesado, extenuante, em algumas delas, homens negros carregando liteiras, situação vil do ser humano, a de carregar como animal de carga um semelhante. Tratava-se de registrar o exótico e a inferioridade da América escravista, selvagem, composta por uma população negra e mestiça bárbara e brutal; em outros poucos casos, de denunciar o sistema escravista.

Tanto os relatos quanto as pinturas tenderam a mostrar a promiscuidade da habitação dos negros, a pobreza e as condições de vida sub-humanas, em particular na alimentação, sempre deficitária e nada atrativa. A roupa também impressionou certos observadores. A variedade delas, em cidades como Rio de Janeiro e Salvador, fez com que inúmeros pintores tivessem a indumentária de negros e negras como destaque, retratando-a em detalhes. Quanto mais estranho, mais interessava aos autores.

Foi com base nos relatos de cronistas e viajantes que passaram pelo Brasil que grande parte dos historiadores ou estudiosos teceu comentários sobre a vida cotidiana dos escravos. Mantiveram-se, assim, as interpretações superficiais e, mesmo, exóticas, sugeridas por um grupo de pessoas que esteve no Brasil de passagem e que dificilmente poderia entender os significados profundos dos costumes de negros africanos e seus descendentes<sup>163</sup>. Hoje, já se podem entrever um pouco mais as formas complexas com que escravos e ex-escravos organizaram suas vidas, inclusive a material, que passavam distante das intenções e, mesmo, dos interesses dos senhores.

### ***Casas e senzalas: o lugar de morar***

O termo *senzala* ou *sanjala*, algumas vezes grafado como *cenjala*, no século XVIII, tem sua origem no *banto*, tronco tinguístico de várias línguas da África centro-ocidental. Difícil é precisar o significado original do termo. Moraes Silva<sup>164</sup>, dicionarista de final do século XVIII, define-o como “no Brasil, a casa de morada dos pretos escravos”. Hoje, em *kimbundo*, idioma banto e língua franca de uma extensa área de Angola, na época do tráfico de escravos, a palavra possui três significados. O primeiro deles é “povoado”, provavelmente anterior aos outros dois; o segundo, “residência de serviçais em propriedade agrícola” e, por fim, “moradia de gente separada da casa principal”. As duas últimas acepções foram muito usadas no Brasil, mas é o significado de “povoado” que chama a atenção, pois, nas condições históricas da África centro-ocidental, um novo povoado era geralmente formado por migrantes aparentados entre si, que fugiam das guerras de apresamento de cativos<sup>165</sup>.

Sem dúvida, o trabalho mais importante e esclarecedor que existe na historiografia brasileira sobre as senzalas dos escravos é o de Robert Slenes, intitulado “Na senzala, uma flor. As esperanças e as recordações na formação da família escrava”<sup>166</sup>. O autor sugere que o termo *senzala*, no Brasil, que designava o conjunto de moradias dos escravos, provavelmente foi dado, pelos africanos, derivando-o do sentido inicial de “povoado” ou “comunidade”. De qualquer forma, foi a partir da entrada maciça de africanos do tronco

---

<sup>163</sup> Sobre o “olhar brando” ver SLENES (1988).

<sup>164</sup> Cf. SILVA (1813).

<sup>165</sup> Cf. SLENES (1999).

<sup>166</sup> Cf. SLENES (1999).

lingüístico banto que *senzala* se tornou termo vulgar para designar o local de moradia dos escravos.

O jesuíta Antonil chegou a utilizá-lo, sob a forma de *sançala*, mas sem deixar claro se o fazia aludindo ao grupo ou à moradia dos escravos do engenho de Sergipe do Conde, em livro escrito em final do século XVII, mas só editado em 1711<sup>167</sup>. Já nos inventários paulistas do século XVII, analisados por Alcântara Machado<sup>168</sup>, inexistiu o termo senzala. As moradas dos escravos africanos ou seus descendentes, raros na região, por imperarem os escravos índios, eram designados não como senzalas, mas como “casas dos negros”. Ao que tudo indica, a palavra *senzala* só se generalizou no século XVIII. Viajantes estrangeiros, do final do período colonial, a exemplo do francês Debret e do bávaro Rugendas<sup>169</sup>, também indicavam a casa dos negros como *cabanas* e *choupanas*, ambos os termos sinônimos de “casa rústica”, segundo Moraes Silva. Outros termos também são encontrados, como *choça*, *palhoça* e *mocambo*, este último, pelo nosso dicionarista setecentista, também sinônimo de *quilombo*, ou “habitação feita nos matos pelos escravos pretos fugidos no Brasil; qualquer choça, ou palhocinha, no Brasil para habitação, ou se recolherem os que vigiam lavouras”<sup>170</sup>. De qualquer forma, os termos empregados pelos eruditos, para designar a moradia dos escravos, são sempre depreciativos, salientando a pequenez, a rusticidade e a pobreza das habitações. Luiz Figueira, que viveu em Angola, no início do século XX, notou, preconceituosamente, que

(...) as habitações dos ambundos são geralmente acanhadas, pequenas, primitivas: a cubata propriamente dita. Vivem nas povoações constituídas por grupo de cubatas, cônicas ou quadradas, feitas de pau-a-pique, à laia de tabique usado na divisão das casas. Baixas, possuem uma porta e a maioria nem postigo tem, nem janela por onde entre o ar e a luz. (...) Devido ao fogo os tetos cobrem-se de fuligem, as paredes enegrecem, tismam-se e o interior da cubata torna-se de aspecto repelente, sujo, imundo<sup>171</sup>.

A historiografia sobre o período colonial não deu muita atenção ao lugar de habitação dos escravos, limitando-se a afirmar, como Alice Canabrava, entre outros, que “a casa-grande, a senzala, a capela e a casa de engenho formam o quadrilátero principal e característico do engenho de açúcar”<sup>172</sup>. Realmente, sempre as senzalas estavam localizadas muito próximas das casas de morada dos senhores. No século XIX, a proximidade das moradas senhoriais e escravas, nas grandes propriedades, é explicada, pela historiografia, pela necessidade de controle visual das escravarias, mas presumo que a origem desta proximidade remonte aos primeiros séculos de colonização. Em algumas áreas escravistas do Novo Mundo, como no Caribe britânico, por exemplo, as casas de senhores e de homens livres ficavam bem distantes das senzalas, e nem por isto o controle sobre a escravaria era negligenciado. É provável que a proximidade entre casa-grande e senzala, no Brasil colonial, se explique por outros motivos, como a defesa contra os índios, especialmente nos primeiros séculos, mantendo-se o costume posteriormente. Também é fato que a área de beneficiamento dos produtos, como no caso específico do açúcar e, posteriormente, do café, estava anexa às casas de morada dos proprietários. Formavam,

---

<sup>167</sup> Cf. ANTONIL (1976).

<sup>168</sup> Cf. MACHADO (1980).

<sup>169</sup> Cf. DEBRET (1989); RUGENDAS (s/d).

<sup>170</sup> Cf. SILVA (1813), verbete “mocambo”.

<sup>171</sup> FIGUEIRA (1938), p. 136.

<sup>172</sup> Cf. CANABRAVA (1977), vol. 2, pp. 192-217.

realmente, um complexo, onde o morar e o trabalhar estavam misturados. De qualquer forma, o fato é que a proximidade de construções nas áreas rurais tornava o contato entre escravos e livres cotidiano e íntimo, numa convivência em que os brancos se africanizavam e os africanos se aportuguesavam, o que escandalizava os observadores estrangeiros que pelo Brasil passaram, sendo motivo de seus vários registros.

De todo modo, a imagem trazida por uma historiografia tradicional de senzalas coletivas e trancafiadas à chave é cada vez menos defensável, à luz das pesquisas mais atuais sobre o cotidiano da escravidão. Na verdade, havia vários tipos de senzalas e também variava a composição de seus ocupantes.

A habitação dos escravos está vinculada à possibilidade ou não de formação de família entre eles. Como afirma Hebe Mattos<sup>173</sup>, a face mais visível do cativeiro era a realidade da *plantation*, com grandes escravarias, compostas de homens adultos e solteiros, executando trabalho coletivo sob a forte pressão de castigos físicos. Era para este contingente populacional que, via de regra, pelo menos para o século XIX, se destinavam as senzalas coletivas, que podiam ser de vários tipos, a se dar crédito às descrições de viajantes que pelo Brasil passaram. Havia a “senzala pavilhão”, térrea, separada em cubículos, cada um com saída para um pátio, segundo descrição de Hermann Burmeister, em 1851. Dizia ele que “É lá que moram os escravos; os casados, juntos num cubículo, os solteiros 2 ou 3 em cada peça, os homens separados das mulheres. Em geral, há pavilhões separados para os homens e para as mulheres”<sup>174</sup>. Há outras descrições deste tipo de senzala, algumas incluindo varandas em cada cubículo, e parece que ela não foi incomum, pelo menos no Sudeste do XIX, e podem ser encontradas, ainda hoje, em fazendas preservadas.

Outro tipo é a senzala denominada por Slenes de “senzala barracão”, que seria uma construção comprida, com pequenas tarimbas, separadas por divisão de madeira, possuindo no centro um corredor largo, “tendo na frente uma esteira ou cobertor para tapar a entrada do lado do corredor”, segundo Tschudi, que descreveu uma senzala deste tipo para Cantagalo, no Rio de Janeiro, em 1860<sup>175</sup>. Os barracões dos solteiros não tinham, via de regra, separações internas.

O que parece claro em todos os relatos, segundo Slenes, é que havia distinção entre os locais de dormir de escravos solteiros e casados, havendo, inclusive, indícios evidentes de que era comum os escravos casados morarem em construções separadas, muitas vezes em barracos e cabanas individuais. Diversos relatos afirmam que os casados ocupavam casinhas ou barracos individuais. Luiz Figueira informa que, em Angola, no início do século XX, “dentro dos *álumbo* [forma plural de *élumbo*, que significa as vivendas de um determinado indivíduo em que se encontram divididas as aldeias] as cubatas da gente casada estão separadas das outras onde dormem os solteiros e as das raparigas separadas das destes por meio de pequenas paliçadas”<sup>176</sup>, divisão semelhante às das senzalas relatadas pelos viajantes.

Em minha própria pesquisa para Campos dos Goitacases<sup>177</sup>, no Rio de Janeiro, no século XVIII, fiquei surpreendida com a ausência de descrições de senzalas, em inventários

---

<sup>173</sup> Cf. MATTOS (1998).

<sup>174</sup> Cf. BURMEISTER (1952), p. 54, 135. Apud SLENES (1999), p. 150.

<sup>175</sup> Cf. TSCHUDI pp.56-7. Apud SLENES (1999), p. 152.

<sup>176</sup> FIGUEIRA (1938), p. 135.

<sup>177</sup> As considerações que se seguem são baseadas em meu livro: FARIA (1998).

*post-mortem*. Os inventários coloniais eram extremamente detalhados e arrolavam praticamente tudo que poderia ser digno de avaliação. Aliás, até mesmo objetos descritos como “sem valor” eram listados. Causou-me surpresa, então, o pequeno número de vezes em que apareceu a referência à casa dos negros. Mesmo os proprietários de muitos escravos, como Salvador Esteves Lemos, dono de 15 escravos, em 1729, e o Capitão Luiz Pinto de Queirós, em 1790, não tiveram senzalas avaliadas. Levantei três hipóteses para esta ausência.

A primeira, mais evidente, é a de que as senzalas eram tão destituídas de valor que não mereceram ser listadas. Posso argumentar que, apesar de raras, em alguns casos houve referência a elas, mesmo com valores muito reduzidos. Penso que a ausência de avaliação, por ser a casa de pouco, valor possa ter ocorrido, mas não responde pela ausência maciça nos outros inventários.

A segunda hipótese é a de que a casa dos escravos era construída por eles próprios, e de sua propriedade. Creio que isto era particularmente verdadeiro para a grande maioria dos escravos casados, e Campos dos Goitacases foi uma área que, no século XVIII, teve grande quantidade de escravos casados, até mesmo legalmente, segundo as normas religiosas vigentes. Era, portanto, bastante provável que as casas fossem construídas e de propriedade das famílias constituídas. Mas, de qualquer forma, pergunto-me onde dormiriam os cativos africanos novos, os solteiros, as crianças sem parentes, em suma, grande parte da escravaria da região?

O amplo silêncio talvez represente que muitos escravos dormiriam dentro das casas dos próprios senhores, que é a terceira hipótese. A designação da moradia, sempre no plural – “casas de morada” ou “casas de vivenda” – definia muito provavelmente não só o complexo de moradia e beneficiamento, como também um lugar onde dormiam pessoas diferentes. Muito esclarecedora foi a descrição dos bens de Joana de Oliveira, em 1751, que possuía “as casas de vivenda em que morava (...) cobertas de telhas com as senzalas”. Provavelmente, dado ter sido uma prática costumeira o dormitório ou as senzalas dos escravos estarem incorporados às casas de vivenda, nos inventários não havia necessidade de registrar o fato.

Presumo, então, que quando a senzala se localizava num lugar diferente do das casas de morada, era referida em separado no inventário, tendo como base que uma senzala tão barata quanto a do pardo forro Manoel Rodrigues da Costa, avaliada por 1\$000 (um mil réis – menos do que um boi), mereceu especificação do avaliador.

Por outro lado, casas-grandes, construídas por ordens religiosas, no século XVIII, em Campos dos Goitacases, e, cada vez mais, por particulares, a partir da segunda metade do século XVIII, tinham uma distribuição singular. Eram de dois andares ou, na linguagem da época, “assobradadas” ou “de sobrado”, com os senhores só ocupando a parte de cima. Provavelmente, a parte inferior destinava-se à habitação dos escravos. Na região que analiso, o século XIX trouxe transformações significativas, talvez resultado do sucesso da agroindústria açucareira da área. Cada vez mais unidades açucareiras eram criadas com amplas escravarias de origem africana. Durante a primeira metade do século, as senzalas começaram a aparecer sistematicamente nos inventários e, na segunda metade, quase todos que possuíam escravos tiveram senzalas arroladas. Provavelmente, a necessidade de maior controle sobre os escravos se fazia presente.

Assim como em outras regiões de grandes propriedades, descritas por Slenes, havia várias formas de senzalas, e a construção de espaços diferenciados, para os escravos que tinham família, também estava presente. Os materiais empregados também eram similares: casas com paredes de pau-a-pique (estruque e “sopapo” eram outros nomes que

identificavam as paredes feitas com uma argamassa de barro batido), coberturas de palha, sapé e, nas mais ricas, telhas de barro.

As descrições sobre os materiais e as formas das casas de negros são muito mais numerosas para o século XIX e praticamente inexistentes para épocas anteriores. Slenes citou inúmeras delas. Havia, entretanto, pontos comuns, que chamaram a atenção do autor: ausência de chaminés e de janelas, telhados de duas águas, pequena altura (em alguns relatos, dizia-se que um homem não conseguia ficar em pé), formato retangular e tamanho muito reduzido do cômodo, o que desagradava sobremaneira os viajantes estrangeiros. Ina von Binzer, preceptora alemã que trabalhou em fazendas do Brasil, no último quartel do século XIX, relata uma conversa que teve com seu patrão sobre as construções das casas dos negros. Perguntado sobre a ausência de janelas, o fazendeiro respondeu que

Com certeza, no começo isso foi determinado para impedir as fugas, pois as janelas não podem ser bem fechadas como as portas. Mas agora o preto já se acha tão acostumado, que ao ser libertado, construindo sua própria cabana, também não lhe abre janelas<sup>178</sup>.

Para este fazendeiro, portanto, a vivência como escravo teria habituado tanto o negro que ele teria reproduzido costumes repressivos por sua própria conta.

Relatos como estes são analisados por Slenes como provas irrefutáveis de que os senhores ou conheciam muito pouco a vida cultural e cotidiana dos escravos ou criaram um sistema escravista bastante eficiente, no qual o próprio escravo introjetava os valores a ele impostos. De fato, nem os escravos eram tão aculturados nem os senhores conseguiram impor o escravismo que queriam, mas sim o que foi possível em ambas as situações. Ou seja, os escravos realmente não puderam recriar de maneira plena, no mundo do cativo, os costumes de suas terras de origem, nem os senhores foram tão eficientes no controle e na coação de seus escravos

Segundo Slenes, as habitações dos negros, no Brasil, não eram muito diferentes das que existiam na África. Com base em relatos e estudos sobre a costa centro-ocidental da África, constatou-se que as construções eram muito semelhantes. As casas eram de tamanho reduzido, com telhados de duas águas, muito baixas (não cabendo um homem em pé), telhado de colmo (palha, sapé ou outro vegetal entrelaçado) e sem janelas. Um relato do início do século XVIII é bastante sugestivo. No reino do Kongo, um religioso francês assim descreveu as habitações:

(...) as casas, no que diz respeito a suas dimensões, podem ser comparadas a uma pequena cela de capuchinho. Sua altura é tal, que a cabeça de uma pessoa em pé alcança o teto, por assim dizer. As portas são muito baixas (...). As casas não recebem outra luz além daquela que entra pela porta. *Não há janelas* [grifo meu]<sup>179</sup>.

Luiz Figueira, em citação anterior, relata o mesmo para o início do século XX: casas baixas, pequenas, primitivas, somente com uma porta e sem janelas. Continua o autor: “são barreadas e robocadas por dentro e por fora, porém, há muitas apenas barreadas por dentro. Cobrem-nas a colmo, a capim num teto levantado, sem simetria e com diminuta varanda à volta”. Comparando com áreas de maior influência ocidental, afirmava que, “nas proximidades das missões, e no sítio onde vivem *ambundos* cristianizados, as habitações são mais amplas, a imitar a vivenda dos brancos, aspecto de pequenas casas, com diversas

---

<sup>178</sup> Cf. BINZER (1980).

<sup>179</sup> CUVELIER (1953). Apud SLENES (1999), p. 166.

janelas e divisões interiores”<sup>180</sup>. Em suma, os observadores tinham como padrão de moradia o formato de casas de suas próprias culturas.

O tamanho reduzido das moradias indica que era comum, tanto na África quanto no Brasil, muitas atividades serem realizadas fora das casas. Numa observação prática, as casas eram lugar de dormir, cozinhar, armazenar alimentos e guardar mantimentos, embora todas estas atividades estivessem também revestidas de aspectos religiosos e rituais. Registros sugerem que todas as demais atividades eram feitas ao ar livre, como o artesanato de palha, cerâmica ou metal, as festas, as visitas, etc., costumes bem diferentes das populações ocidentais, pelo menos dos grupos mais enriquecidos do século XIX, que tinham suas casas já com o sentido burguês de ostentação e utilização.

Ao invés de estarem incorporando costumes brancos, portanto, os escravos reproduziam, na medida do possível, os costumes de suas terras de origem, inclusive, muito provavelmente nas senzalas coletivas, pois eram eles seus próprios construtores. Não se podem imaginar senhores determinando todos os aspectos de uma senzala, como um arquiteto atual. Deixavam, muito provavelmente, que materiais e formas fossem escolhas dos escravos.

Um dos aspectos que chama a atenção de historiadores há já bastante tempo é a possibilidade de certos escravos terem acesso a um pedaço de terra, para cultivar uma lavoura. Ciro Cardoso chamou este costume de “brecha camponesa”<sup>181</sup>, inspirado em Tadeusz Lepkowski<sup>182</sup>. Genericamente, o conceito de camponês, para o autor, apesar de bastante “espinhoso”, por referir-se a realidades variadas no tempo e no espaço, teria como pontos fundamentais:

1) acesso estável à terra, seja em forma de propriedade, seja mediante algum tipo de usufruto; 2) trabalho predominantemente familiar – o que não exclui, em certos casos e circunstâncias, o recurso a uma força de trabalho adicional, externa ao núcleo familiar; 3) economia fundamentalmente de auto-subsistência, sem excluir, por isto, a vinculação (eventual ou permanente) ao mercado; 4) certo grau de autonomia na gestão das atividades agrícolas, ou seja, nas decisões sobre o que plantar e quando, de que maneira, sobre a disposição dos excedentes eventuais etc.<sup>183</sup>.

Para Cardoso, apesar de teoricamente os conceitos de “camponês” e “escravo” serem excludentes, nada impediu, na história, que as pessoas pudessem estar inseridas em relações de produção diferentes, com uma delas sendo a estrutural, como era o caso da escravidão nas Américas. O acesso de escravos à terra, portanto, trazia ganhos para ambos os lados: para os senhores, sendo entendido como uma concessão e, conseqüentemente, revogável, ligando o escravo à terra e evitando fugas; para os escravos, a margem de autonomia que adquiria, ao ter uma economia própria, tornava-se importante, material e psicologicamente.

Alguns autores<sup>184</sup>, posteriormente, não aceitaram o termo “brecha” para caracterizar o acesso de escravos a um pedaço de terra, pois o debate passou a ser sobre a importância desta “brecha” no sistema escravista. Tendo uma importância estrutural, como sugerem

---

<sup>180</sup> FIGUEIRA (1938), p. 134.

<sup>181</sup> Cf. CARDOSO (1979).

<sup>182</sup> LEPKOWSKI (1968). Apud: CARDOSO (1987).

<sup>183</sup> CARDOSO (1987), pp. 56-57.

<sup>184</sup> SLENES (1999), pp. 197-198.

alguns, não poderia ser uma “brecha”. Autores norte-americanos denominam o acesso de escravos à terra e às demais atividades que aumentam seus recursos materiais, como caça, pesca, coleta, fruto, etc., de “economia interna dos escravos”<sup>185</sup>. Qualquer que seja o nome atribuído ao costume, é unânime que certos escravos puderam dispor da terra, onde cultivavam gêneros agrícolas, que lhes traziam ou melhor alimentação ou pecúlio, pela venda da produção. Também é certo que o trabalho, nestes lotes, era feito nos momentos em que não estariam ao trabalho do senhor – domingos e feriados – e com ajuda familiar. É consenso que foram os escravos que constituíram família os que tiveram mais condições de dispor desse pedaço de terra, embora haja relatos de que escravos solteiros também a ele tivessem acesso. Portanto, formar família, quase sempre, dava direito ao estabelecimento de uma economia doméstica própria, que, mesmo não sendo responsável pela total sobrevivência, lhes permitia alguns ganhos não desprezíveis.

Também nas cidades não havia separação clara entre os grupos sociais, segundo pesquisas que, mesmo de maneira tangencial, se referiam ao assunto. Misturavam-se escravos, alforriados, brancos, pobres e ricos, algumas vezes até sob o mesmo teto. Também os prédios da administração e da Igreja estavam lado a lado com os residenciais. Não havia, segundo João Reis, segregação residencial<sup>186</sup>. Era assim em grandes cidades, como São Salvador, na Bahia, Rio de Janeiro e também em vilas interioranas, como na de São Salvador dos Campos dos Goitacases, onde moravam muito próximos proprietários de centenas de escravos e brancos, pretos e pardos livres e forros, donos de nenhum<sup>187</sup>. Provavelmente, a separação do espaço por classe ou grupo social só ocorreu, no Brasil, no decorrer do século XX, pois, ainda no século XIX, não se constata delimitação precisa, apesar de a vinda da corte portuguesa para o Brasil ter incrementado o costume de chácaras, mais distantes do centro da cidade. Mas, ao que tudo indica, eram propriedades temporárias, ficando as habitações regulares no centro da cidade e nas zonas mais populosas, mantendo a convivência próxima entre pessoas de riqueza e origem diferentes.

A literatura histórica sugere que havia mais liberdade de movimento dos escravos nas cidades do que na zona rural. Muitos, inclusive, segundo dados de João Reis, para a Bahia, e Hebe Castro<sup>188</sup>, para várias áreas do Rio de Janeiro, dormiam em locais diferentes dos de seus proprietários. Esta liberdade de movimento teria trazido resultados importantes, no que se refere à sociabilidade, ao lazer e, mesmo, à acumulação de pecúlio.

Na zona rural, por outro lado, pelo menos para o século XIX, havia maior controle, pois as senzalas, muito perto das casas dos senhores, permitiriam uma observação mais atenta dos procedimentos e do trabalho dos escravos. Além do mais, os relatos indicam que havia o costume de se trancarem à chave os escravos à noite, para evitar fugas. Slenes sugere que, apesar de reconhecer que o costume de trancar senzalas poderia ter existido, na prática seria um ato somente simbólico, pois a forma das construções permitia que a evasão fosse muito facilitada: telhados de palha ou, mesmo, telha, sem forros, eram saídas fáceis, assim como buracos nas paredes de barro. Além do mais, muitos escravos não estavam em senzalas coletivas.

Imagino que, no século XVIII, pelo menos com base nos dados dos inventários que analisei, o costume de trancar as senzalas à chave não era comum, principalmente porque nem mesmo a existência de senzalas era comum. Quero crer que a grande entrada de

---

<sup>185</sup> SLENES (1999), p. 199.

<sup>186</sup> REIS (1989), p. 117.

<sup>187</sup> Cf. FARIA (1998).

<sup>188</sup> Cf. REIS (1985); MATTOS (1998).

africanos, na primeira metade do século XIX, inclusive em Campos dos Goitacases, mudou a relação de muitos proprietários com seus escravos. Certamente o controle sobre estes “estrangeiros” deveria ser maior, pelo menos simbolicamente.

Slenes relaciona família, habitação individualizada e economia doméstica própria, apesar de, em relatos do século XIX para o sudeste, haver informação de que parte da alimentação destes escravos fosse fornecida pelo senhor. De qualquer forma, a individualização de moradia, principalmente por parte de escravos que formavam grupos familiares, lhes poderia trazer ganhos simbólicos significativos. Para o autor,

(...) certamente, o espaço construído dos escravos casados era mesquinho. Mas eles decididamente não almejavam a ‘casa própria’ de muitos cômodos, decorada com flores ao bom estilo burguês. Como africanos e filhos de africanos suas recordações eram outras; como cativos, suas esperanças necessariamente não eram essas. O que quero argumentar é que, ao pensar em casamento, os escravos, por serem manipuladores de uma gramática do espaço não inteiramente alheia às suas condições de cativo, teriam visto oportunidades que os historiadores de hoje, iguais aos grupos dominantes do século XIX, não perceberam de imediato<sup>189</sup>.

### ***Fogo e família na recuperação da linhagem***

Surpreendeu a muitos viajantes, tanto na África quanto no Brasil, o apego que os africanos tinham ao fogo aceso dentro de suas moradias. Realmente, os relatos são inúmeros. Slenes reproduz alguns fatos, do século XIX. O Barão do Pai de Alferes, ao se referir a certo tipo de senzala, dizia que suas “varandas (...) são de muita utilidade porque o preto, na visita que faz ao seu parceiro, não molha os pés se está a chover; quase sempre estão eles ao pé do fogo, saem quentes para o ar frio e chuva, constipam e adoecem”. Walsh observava que, dentro da choça do escravo, “ardía um fogo que era mantido permanentemente aceso mesmo nos dias mais quentes”<sup>190</sup>. Ina von Binzer ficou chocada com o fogo dentro das choupanas dos escravos. O diálogo entre esta alemã e o proprietário da fazenda é muito interessante:

Olhamos a primeira cabana [de escravos]; uma espécie de armação das mais grosseiras, feitas de tábuas e recoberta por uma esteira de palha de milho; um cobertor de lã, vermelho, um bauzinho de latão, uma mesa indescritivelmente primitiva, além de algumas panelas, pratos e pequenos utensílios eram a única ornamentação do cômodo sem janelas. Num canto, havia um fogo aceso, onde uma preta preparava uma comida qualquer.

- Deve ser horrível ter-se de fazer fogo dentro da cabana, disse eu. O senhor [proprietário da fazenda e dos escravos] não permite que com um calor destes essa pobre gente acenda o fogo fora de casa?

- Permitir? Tentei um sem número de vezes vencer-lhe a resistência, mas o preto sente-se infeliz e fica até doente, se lhe tiram seu foguinho. Eles sentem necessidade dele tanto no inverno como no verão e nunca dormem nas cabanas sem as suas brasas.

- Que horror, gemia o professor, e além de tudo sem janelas!<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> SLENES (1999), pp 179-180.

<sup>190</sup> WALSH (1985). Apud SLENES (1999), p. 238.

<sup>191</sup> BINSER (1980), pp 50-51.



Se no Brasil havia indignação pela presença do fogo sempre aceso dentro dos pequenos cubículos dos negros, também na África causava espanto. É Luiz Figueira quem relata este costume dos *ambundo*, no início do século XX: “Dentro das cubatas o fogo é permanente. De noite, sobretudo, esteja frio ou calor dormem sempre ao lado do fogo”<sup>192</sup>.

O historiador Robert Slenes foi quem, no Brasil, apresentou os misteriosos significados simbólicos do “fogo” para os escravos. Recupera, de maneira brilhante, as implicações que a posse do “fogo” tinha para a sustentação da família e da comunidade escravas, completamente desconhecidas para os observadores da época e para os historiadores atuais.

Em termos práticos, Slenes descreve os objetivos imediatos na manutenção de um fogo permanentemente aceso. Não havia fósforos, e seria sobremaneira incomodo ter de acender um, quando se quisesse cozinhar. Por outro lado, o fogo, em chama ou em brasa, controlava a temperatura de dentro das cabanas. A fumaça produzia fuligem e enegrecia o interior, agindo como um verniz, que afastava insetos, como a “formiga branca” (cupim). Os “buracos” ou frestas, que fizeram ~~fez~~ com que muitos observadores avaliassem como falta de cuidado ou pobreza, serviam como escapes de fumaça, na ausência de chaminés, de modo que o ar não se tornasse irrespirável. Caso houvesse chaminé, muitos destes objetivos práticos não seriam alcançados.

Talvez mais importante do que estes, tenham sido os motivos religiosos e de organização social e política. Figueira, em 1938, afirmava que, entre os *ovimbundu*, o fogo sempre aceso era símbolo da continuidade de poder do *soba* (chefe)<sup>193</sup>. Quando um *soba* morria, os fogos das casas tinham de ser extintos, sendo de novo acesos pelo fogo criado pelo novo chefe. Slenes diz que era um costume tradicional e comum a vários grupos da África centro-ocidental. Entre os *mpangu*, um povo *bakongo* do Norte de Angola, o fogo representava o culto aos ancestrais e a continuidade da linhagem. Van Wing, em 1938, descrevendo uma construção que servia para o culto aos ancestrais, afirmava que no meio dela existia um fogo que não podia nunca se apagar<sup>194</sup>. Entre os *nsundi*, outro povo *bakongo*, os fogos domésticos tinham ligação com o mundo dos espíritos – o mundo dos mortos e dos ancestrais.

Em vários povos da África banto, há uma chama comunitária, de onde os habitantes devem buscar acender seu fogo, assim como, nos grupos onde há a criação de um novo fogo por um *soba*, todos devem ter seus fogos acesos a partir dele.

O ritual foi encontrado entre uma comunidade negra da Carolina do Sul, nos Estados Unidos. A romancista Julia Peterkin assim registrou a ligação do fogo doméstico entre as gerações:

Todas as crianças adoravam vir aqui e sentar dentro da chaminé da Mamãe Hannah na ponta de um tronco. (...) O fogo nunca se apagava na lareira de Mamãe Hannah. Significa má sorte quando o fogo de uma casa morre, e este fogo nunca tinha-se apagado completamente desde quando foi feito pela primeira vez pelo bisavô de Mamãe Hannah, que fora trazido do outro lado do mar para ser escravo. (...) Os fogos que ardiam em todas as casas da antiga senzala vieram desse mesmo fogo inicial, que ardera ao longo de anos e anos. Era muito mais velho que qualquer pessoa na fazenda. (...) Ardia com mais calos que o fogo de fósforo. Era mais

---

<sup>192</sup> FIGUEIRA (1938), p. 135.

<sup>193</sup> FIGUEIRA (1938), p. 194.

<sup>194</sup> VAN WING (1959).

constante, também. Traz má sorte acender um fogo novo com fósforo. (...) Se o fogo se apaga, peça [sic] um tição emprestado à Mamãe Hannah ou a um dos vizinhos que te o fogo antigo<sup>195</sup>.

Provavelmente, este grupo negro da Carolina do Sul tinha sua ascendência entre os povos banto da África central, já que 40% dos africanos que para ali se dirigiram eram da região congo-angolana. A idéia de Slenes, para interpretar este trecho, é a de que, assim como os *ovimbundu* e os *bakongo*, o fogo velho e vivo simboliza a continuidade do grupo e suas origens num ancestral fundador. Ele também o associa à boa ventura. A fumaça do cachimbo ou do fogo doméstico serve de veículo para que os espíritos tragam proteção.

A fumaça, para alguns povos, tinha o efeito de proteger a casa do mal. Dentro dos cachimbos, a fumaça aspirada ou “tragada” por um chefe transmitia a sabedoria do chefe anterior para ele. Um intelectual *bakongo*, entrevistado por Robert Thompson, dizia que o cano do cachimbo “é uma coisa através da qual os mortos projetam seu espírito e as mensagens do mundo de baixo [o dos mortos] alcançam o mundo de cima”<sup>196</sup>. O objetivo principal, em todos os casos, era fazer com que os espíritos continuassem a oferecer proteção.

Certamente são os motivos culturais que faziam com que o “preto” ficasse “infeliz” e “triste” se lhe “tiram seu foguinho”, nas palavras do patrão de Ina von Binzer. Tanto Binzer quanto o proprietário de escravos, assim como a esmagadora maioria dos viajantes e dos grupos dominantes do século XIX, não tinham acesso aos significados de inúmeras práticas e ritos dos escravos. Observavam-nos e avaliavam-nos, segundo Slenes, sob as espessas lentes de suas próprias culturas, preconceituosas e etnocêntricas. Eram “olhares brancos” de costumes negros.

Robert Slenes começa o seu livro, que tem o sugestivo título de “Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil, Sudeste, século XIX)”, com uma citação de Ribeyrolles, viajante que esteve no Brasil em meados do século XIX, com a qual dialoga por todo o texto. A citação é a seguinte:

A fome macilenta não entra na habitação do escravo e nela decididamente não se morre de inanição, como em White Chapel ou nas vilas de Westminster. Mas nela não há famílias, apenas ninhadas. Por que sentiria o pai as austeras e santas alegrias do trabalho? Ele não tem interesse algum na terra, na colheita. O trabalho, para ele, é aflição e suor, é a servidão. Por que manteria a mãe seu cubículo e os filhos limpos? Os filhos lhe podem ser tomados a qualquer momento, como os pintos ou os cabritos da fazenda, e ela mesma não passa de um semovente. Ainda assim, existem nesses casebres, às vezes, distrações e alegrias bestiais da embriaguez, em que não se fala nunca do passado – que é a dor – nem do futuro – que está fechado.

Vi um dia, num hospital de Londres, um trabalhador da França, que morria. Ele pediu seu velho chapéu; prendeu ali um galho de roseira seco e nu, beijou-o e expirou. O que lhe dizia esta roseira, o que lhe fazia lembrar? A pátria, talvez, a mãe ou a noiva.

---

<sup>195</sup> PETERKIN (1927). Apud SLENES (1999), p. 245.

<sup>196</sup> Ku-Kiau kia Bunseki em entrevista com R. Thompson, citado em: THOMPSON (1981). Apud: SLENES (1999), p. 243.

*Nos cubículos dos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem nem esperanças nem recordações* [grifo de Slenes]<sup>197</sup>.

Após ampla e convincente exposição sobre família no cativeiro, o autor resgatou a roça, a casa, a linhagem e diversos outros traços das culturas africanas no Brasil. Slenes analisa profundamente uma gravura do viajante bávaro Rugendas, que esteve no Brasil na primeira metade do século XIX, retratando uma habitação de negro bem semelhante às descrições citadas anteriormente – pequena, sem chaminé e janelas, feita de barro e coberta de palha – com homens e mulheres executando tarefas artesanais do lado de fora e crianças brincando. Pés de mandioca, bananeiras, fileiras de abacaxi e galinhas emolduram a cena, certamente representando a roça e a criação dos escravos. Uma mulher, pela porta da cabana, acende o cachimbo de um homem com um tição, certamente retirado do “fogo” doméstico. Nesta gravura, assim como nas conclusões do autor, a família apresenta-se como elemento estrutural na manutenção e na criação de identidades, com recordações “africanas”, mas esperanças “escravas”. Slenes encerra seu livro respondendo a Ribeyrolles:

No Brasil, o fogo doméstico dos escravos, além de esquentar, secar e iluminar o interior de suas ‘moradias’, afastar insetos, e estender a vida útil de suas coberturas de colmo, também servia-lhes como arma na formação de uma identidade compartilhada. Ao ligar o lar aos ‘lares’ ancestrais, contribuía para ordenar a comunidade – a sanzala – dos vivos e dos mortos. De repente, a gravura de Rugendas adquire novos significados, provavelmente não percebidos ou apenas intuídos pelo artista. Para as crianças, brincando em frente à ‘habitação de negros’, como para os meninos e meninas que freqüentavam a casa da Mamãe Hannah, o fogo da lareira não era apenas fonte de calor e comida. Para o homem sentado na porta dessa casa, o cachimbo, aceso pela brasa dos espíritos, não era somente ‘um bom fumo’. (...) Descobrimos, acredito, por que a festa entre os cativos, presenciada por Maria Graham, se realizava junto ‘as cabanas dos escravos casados’. E demos a resposta a Charles Ribeyrolles: *‘na chama reluzente do lar escravo, eis a flor’*<sup>198</sup> [grifo meu].

### ***Alimentação – a mestiçagem culinária***

São poucos os pesquisadores dedicados aos aspectos culinários do Brasil colonial, como fizeram, antes, Gilberto Freyre e, especialmente, Luís da Câmara Cascudo<sup>199</sup>. Os estudos sobre alimentação, no Brasil, tenderam a se concentrar mais nas condições de produção e comercialização do que no tocante à cultura culinária propriamente dita. Em outros países, a alimentação tem sido objeto de estudo de diversos campos do saber, em particular o da medicina, que, por muito tempo, se preocupou em desvendar o metabolismo humano no processo de digestão. Mas foi no campo cultural que os esforços inovadores deram os melhores resultados, sobretudo nos estudos sobre o uso dos alimentos, suas representações religiosas, ritos e tabus alimentares, aspectos fundamentais para se compreender a diversidade cultural dos povos.

A culinária, no Brasil, é reconhecidamente multiétnica. É neste sentido que podem ser entendidas as opções culinárias que compunham a sociedade do Brasil escravista, pois não há dúvida de que o contato cotidiano entre homens de variadas origens, tanto culturais

---

<sup>197</sup> Tradução de Robert Slenes do original francês RIBEYROLLES (1859). Apud SLENES (1999), epígrafe do livro.

<sup>198</sup> SLENES (1999), p. 253.

<sup>199</sup> Cf. FREYRE (1987); CASCUDO (1983).

como religiosas, produziu resultados muito complexos. Os relatos quinhentistas sobre os primeiros contatos com os grupos indígenas registram o principal produto consumido: o “inhame”, tido como o “pão da terra”. Na verdade, referiam-se à mandioca, pois o inhame era inexistente no Brasil. Havia o cará, semelhante ao inhame, mas o “pão da terra”, comum a todos os grupos indígenas, era a mandioca, que acabou sendo adotada pelos colonizadores portugueses e, também, pelos negros da África. Vários relatos descrevem detalhadamente a forma como era consumida pela população colonial: em forma de farinha, mingau, beiju, tapioca, caldo, bolo, angu ou bebida alcoólica. Transformou-se no principal alimento de escravos, pobres livres, ricos, em suma, de toda a população. Foi sob a forma de farinha que mais se disseminou, acompanhando qualquer alimento – carne, legume, fruta ou doce.

O milho, também nativo da América, teria encontrado, segundo Câmara Cascudo, maior resistência por parte da população branca, pois se destinava basicamente aos animais, sobretudo aves e porcos. Foi em Minas Gerais e na região serrana de São Paulo, no decorrer do século XVIII, que ele encontrou maior utilização, muitas vezes substituindo a farinha de mandioca. “Farinha de cachorro” foi a forma com que o governador Rodrigo César de Meneses, em 1727, referiu-se aos produtos do milho consumidos em Minas Gerais. Apesar de tudo, com o tempo, seu consumo popularizou-se, com portugueses o tomando para fazer canjicas e pudins, os negros da África, para papas, angus e mungunzás, enquanto os índios o comiam assado e dele faziam o cauim, bebida fermentada e alcoólica, muito usada em festas e ritos religiosos.

Num relato sobre a África banto, publicado em 1938, de autoria de Luiz Figueira, que viveu 25 anos em Angola, há a referência à alimentação da população banto:

A principal alimentação dos ambundos e dos bantas é o pirão, cozinhado no próprio momento da refeição: fubá de milho, de massango, de mandioca amassada em água fervente, sem tempero! A fubá, assim designada a farinha do pilão, fica um tanto granulada, de aí um paladar especial e agradável<sup>200</sup>.

Se o alimento básico foi a mandioca, inúmeras outras plantas e animais foram trazidos para o Brasil e encontraram ampla aceitação por parte de variados grupos. Foi sem dúvida alguma Gilberto Freyre o maior enaltecedor da mestiçagem cultural e, obviamente, culinária, da sociedade brasileira. Enaltecedor, em particular, dos sabores africanos – quentes, sensuais e generosos, características da culinária profundamente amalgamada nos costumes alimentares do Brasil. É muito importante ressaltar o aspecto regional, por nele terem influído, com maior ou menor intensidade, costumes de europeus portugueses de religiões diferentes e de africanos e indígenas das mais variadas etnias. Ao mesmo tempo, os costumes de origem não ficaram estáticos – modificaram-se hibridamente no contato e no conhecimento de outros produtos e hábitos, gerando resultados, cuja herança, muitas vezes, fica impossível perceber. A variedade, mais do que a unidade, é que evidencia quando se analisam os hábitos alimentares do Brasil. É claro que os trabalhos sobre alimentação carecem de mais estudos empíricos, mas os que existem já permitem algumas considerações consistentes. Pretendo, apesar das variáveis regionais, centrar a análise na presença da influência de costumes africanos em algumas regiões do Brasil que mais sentiram sua presença.

A alimentação, genericamente falando, para o português da época moderna, era interpretada como a busca de um equilíbrio do corpo. Tudo indica que as interpretações sobre a ingestão de alimentos se baseavam nas teorias de Hipócrates (460-377 a.C.), médico

---

<sup>200</sup> FIGUEIRA (1938), p. 146.

grego, que pressupunha a saúde como resultado do equilíbrio dos humores. A natureza do corpo humano seria composta por quatro substâncias básicas: o quente, o frio, o úmido e o seco. Assim, haveria, para cada uma destas substâncias, os elementos constitutivos do corpo humano: a bÍlis amarela – produto do fogo, localizada na vesÍcula biliar; o sangue – derivado do ar, resultado da combinaÍção do calor com a umidade, com sede no fÍgado; a fleuma – oriunda da Água, residente nos pulmões; a bÍlis negra – produto do frio com o seco, com sede no baÍço. A busca da manutenção da boa saúde – do equilíbrio – implicava considerar as estaÍções do ano, o ar e a direÍção dos ventos, tudo relacionado a uma dieta alimentar específica. Assim, nas épocas frias, por exemplo, os homens deveriam manter o corpo quente e seco, através de alimentos que nisto resultassem: comer o máxímo possível, de preferência pão com carne e peixes assados, e abster-se de legumes, beber o menos possível, quase nada diluído; já no verão, para que o corpo ficasse seco, porque esta estaÍção tornava o corpo ardente, recomendava-se a ingestão de cereais moles e carnes cozidas, tomando-se a maior quantidade de líquidos possível – o vinho deveria ser bastante diluído.

Os ensinamentos de Hipócrates tiveram vida extremamente longa. Os principais responsáveis por esta longevidade foram os árabes, que, ao ocupar principalmente as áreas ao sul da Itália, levaram para suas terras os livros de filósofos gregos e latinos, a partir do século VIII. O processo inverso, iniciado no século XIII, de reconquista cristã da parte da Europa em poder dos árabes muçulmanos, resultou na retradução destas obras do árabe para o latim. Na reconquista cristã, as teorias hipocráticas passaram a ser conhecidas e divulgadas entre os cristãos europeus. Mais do que isto: chegaram à América através de versões populares de portugueses e espanhóis, misturam-se aos alimentos e às concepções sobre alimentação dos índios e, logo depois, dos africanos.

Diferente dos portugueses, africanos de variadas etnias consideravam que os alimentos deveriam agradar aos espÍritos. O componente deveria, portanto, ser mais religioso do que físico. Havia preferências por certos alimentos e interdições de outros, sem dúvida alguma escolhas difíceis de serem contempladas. No Brasil, os escravos de origem africana tiveram de aceitar certos hábitos alimentares, não só por sua condição de escravos, como também pela inexistência de produtos conhecidos em suas terras de origem. Por outro lado, pode-se considerar que muitos dos novos alimentos foram adaptados segundo suas heranças culturais e introduzidos no grande mosaico alimentar que foi o da sociedade brasileira. Mas foram a Bahia e o Rio de Janeiro, principalmente, os lugares onde se podiam encontrar elementos de praticamente todos os grupos étnicos da África, embora na primeira predominassem os “nagô” e, na segunda, os bantos. E são para estas áreas que mais há estudos sobre práticas alimentares.

Escravos não se restringiam aos alimentos fornecidos pelos senhores. Vários observadores registraram a importância da caça, da pesca e da coleta de frutas e legumes “do mato” para suas refeições. Amantes da caça de animais de grande porte, como elefantes, búfalos, crocodilos, gazelas e antÍlopes, sinal de distinção, orgulho e dignidade, os negros da África centro-ocidental tiveram de se contentar com as nem tão grandes caças do Brasil, isto quando lhes era dado tempo ou consentimento para praticá-la. Mas não era qualquer caça que servia. Mesmo em terras estranhas, havia interdições. Dependendo da região de origem, alguns animais não podiam ser consumidos.

Entre os *nsundi* (banto), por exemplo, que caçavam gatos selvagens e os comiam, os “leopardos” eram desprezados. Os *mwissikongo* (banto) e os originários de Ambriz não comiam antÍlopes ou lebres, mas consumiam... “rãs e ratos silvestres, camundongos, certas espécies de gafanhotos, grilos, grandes larvas brancas e cupins (formigas brancas), estes na

sua fase alada”<sup>201</sup>. Segundo Luiz Figueira, ainda no século XX diversos grupos étnicos de Angola comiam, sem repugnância, apesar do intuito civilizatório do português, lagartas, gafanhotos e insetos, encontrados nos troncos carcomidos das árvores<sup>202</sup>. Apreciavam a cobra jibóia, os ratos dos campos, as toupeiras e demais roedores. Rejeitam os ovos, de maneira geral: “vendem-nos ao comércio e só os mais civilizados os comem já”<sup>203</sup>. Caçavam e comiam todos os animais selvagens, com exceção do lobo, do chacal, da hiena e da raposa.

A içá, formiga alada encontrada no Brasil, era consumida pelos negros da África sem “repugnância”, no século XIX, para espanto dos viajantes, que consideravam este um dos hábitos menos civilizados. Diversos escravos africanos, entretanto, que já consumiam em suas terras de origem cupins alados, talvez pelo critério analógico, tenham procurado elementos do Brasil similares aos seus hábitos alimentares. A içá fez parte da cozinha até mesmo dos colonos brancos ou mestiços, mas, durante o século XIX, com a influência francesa e a busca de uma sociedade mais “civilizada”, acabou tornando-se costume dos “não civilizados”, restringido-se o seu consumo.

Aliavam aos produtos advindos dos senhores e da caça, da pesca e da coleta os de suas roças e da criação de animais domésticos, como galinhas e porcos. Obviamente, estas possibilidades, em particular a criação de animais e roças de alimentos, não estavam acessíveis a todos os escravos. Mais fácil seria, para os que conseguiam formar famílias, construir sua própria casa e ter acesso a um pedaço de terra para plantar. A estes, geralmente, também era permitido ter seu próprio “fogo”, ou seja, o controle sobre o preparo de sua alimentação e sobre as pessoas a participar da hora da comida, importantíssimo para garantir certos rituais domésticos de suas origens. Entre os vários grupos de origem banto, por exemplo, a mulher preparava e servia a comida, mas não comia junto com homens e meninos. O ritual pressupunha a partilha de alimentos entre pessoas de um mesmo sexo e de uma mesma rede de parentesco. Inimigos não comiam juntos.

O controle sobre o “fogo” também aumentava a possibilidade de escolha de certos alimentos e temperos, segundo normas conhecidas – a forma como os alimentos eram preparados e selecionados estava direcionada para o sustento da alma. Para os africanos, de maneira geral, o espírito não estava separado do corpo. Os alimentos nutriam ou enfraqueciam o espírito. Há indicações de que o sal, tão apreciado pelos europeus, não era usado por vários grupos africanos, pois, quando consumido em excesso, ofendia o espírito. Para os originários da região do rio Zaire, no Congo, comer sal significava tornar-se igual a um europeu. Na tradição oral coletada por Monica Schuler, na Jamaica, os informantes negros relataram que não puderam voltar à África porque tinham ingerido sal<sup>204</sup>.

A abstinência do sal lhes conferia poderes especiais, como os dos espíritos, e os fariam ter força suficiente para voltar ou “voar” de volta à sua terra de origem. O sal, além do mais, estava associado ao batismo cristão – batizavam-se as pessoas colocando sal em sua língua. A prática de se colocar sal na língua de uma pessoa batizada, ao invés de borrifá-la com água, foi introduzida pelos portugueses, no reino do Kongo, no final do século XV. Para eles, portanto, significava sua transformação em escravo. Em língua banto, o sal – *mungua* – tornou-se indicação cristã. Dizem: *mon’a munga*, filho do sal; pai do sal, padrinho;

---

<sup>201</sup> SLENES (1999), p. 185-6

<sup>202</sup> FIGUEIRA (1938), pp. 146-149.

<sup>203</sup> FIGUEIRA (1938), p. 148.

<sup>204</sup> SCHULER (1980). Apud: KARASCH (2000), pp. 361 e nota 6 do cap. 9.

*mama munga*, mãe do sal, madrinha<sup>205</sup>. Ao comerem o “sal de Deus”, estariam renunciando aos poderes africanos. Num estudo pormenorizado sobre uma tribo banto, da África do Sul, os *Tonga*, o missionário Henrique A. Junod<sup>206</sup> procedeu a entrevistas com o que chama de “indígenas”, no final do século XIX e início do XX, para tentar resgatar os “costumes antigos” e ainda não influenciados pela dominação ocidental. Afirmo Junod que há variações de costumes entre as tribos e, mesmo dentro delas, os clãs podem exercitar costumes diferentes de outros, mas há certos aspectos que são gerais e estão espalhados por todo o sul do continente. Tratando do sal, afirma que “um viajante não deve levar sal consigo quando vai fazer uma visita, mesmo que seja uma viagem de negócios, senão não consegue atingir o seu fim”<sup>207</sup>.

Nas sociedades da África centro-ocidental, havia proibições alimentares para determinadas categorias sociais e por sexo ou faixa etária. Certas plantas, como a da família dos pepinos, “batatas-masoko” e a abóbora-moranga, por exemplo, eram próprias para mulheres, entre os *nsundi*<sup>208</sup>. “Comer no curro” – palavra que vem de *curiar*, de origem banto, que significa comer – significava juntar escravos em um mesmo lugar para comerem todos juntos. Significava, para o africano, ter de se sujeitar a comer o que lhe era imposto, não selecionando nem a companhia nem o próprio alimento. Normalmente, nas grandes fazendas do Sudeste do Brasil, a comida era colocada em grandes gamelas coletivas. Havia também os que serviam os escravos em tigelas individuais. O comer do mesmo recipiente não parece ter sido problemático para muitos escravos, pois era este o costume em muitas partes da África, mas nunca com qualquer um. No curro, a escolha de com quem comer, se da mesma ou em tigelas individuais, não importa, e a abstenção de certos alimentos estaria prejudicada. Ao conseguir ter controle sobre sua própria comida, os escravos poderiam administrar todos estes elementos, fortalecer o espírito para resistir melhor à escravidão<sup>209</sup>.

Obviamente que muitas destas práticas foram transformadas, em contato com situações específicas. Ao que parece, mesmo os negros que vieram de lugares onde o alimento poderia ser consumido em tigelas comunitárias, na condição de escravos, passaram a valorizar a comida em pratos individuais, pois se correria menos riscos de dividir o alimento do espírito com pessoas indesejáveis. Por outro lado, certos relatos indicam que o consumo de alimentos proibidos, em situações como a da escravidão, não seria tão prejudicial ao espírito, pois se saberia que eles não teriam outra escolha. Mas é lícito pensar que a busca de melhores condições para conseguir mais recursos alimentares e maior controle sobre sua economia doméstica fosse um projeto comum entre os escravos, e muito valorizado para os que o conseguiam realizar. E não foram poucos.

Também em relação aos ritos de origem sudanesa - os candomblés, predominantes na Bahia - houve modificações nas chamadas comidas de santo, ou comida dos orixás. O milho, de origem americana, virou comida preferida de *Oxossi*, *Iemanjá*, *Omolu* ou *Xapanã*, assim como o feijão se tornou querido de *Oxum* e a farinha de mandioca, de *Iansã*. Por outro lado, a galinha, principalmente a galinha-d’angola ou galinha-da-guiné, de origem angolana, manteve-se fora da alimentação regular dos africanos, mas presente como oferendas aos orixás, fosse nos candomblés baianos, nos xangôs de Pernambuco ou nas macumbas do Rio de Janeiro.

---

<sup>205</sup> Cf. SLENES (1999).

<sup>206</sup> Cf. JUNOD (S/d).

<sup>207</sup> JUNOD (s/d), Tomo I, p. 350.

<sup>208</sup> Segundo LAMAN (1953, 1957, 1962, 1968). Apud SLENES (1999), p. 192.

<sup>209</sup> Estas considerações foram tiradas de SLENES (1999).

Se os escravos criaram situações em que puderam escapar dos alimentos impostos pelos senhores, no sentido inverso, inúmeros foram os elementos africanos ou africanizados que entraram na alimentação das mesas senhoriais, principalmente através das cozinheiras negras. Destaca-se a ampla utilização do azeite-de-dendê (também chamado de azeite-de-cheiro e de óleo de palma) e da pimenta malagueta (da Costa da Malagueta, ou da Pimenta, do leste da Serra Leoa até a atual Nigéria). Mas há outros. O angu (nome originário da língua *quimbundo*, banto, que significa mingau) de farinha de mandioca, em substituição do mais usado na África, que era de sorgo ou arroz, foi um dos alimentos mais populares do Brasil. Para os africanos, em geral, o alimento dissolvido seria mais substancial do que em pedaços. Daí a quantidade de pratos acompanhados de pirão e da inevitável pimenta, mastigada com a comida ou esmagada no caldo da carne ou do peixe. Introduziram também o quiabo, o inhame e a banana (esta última, asiática, mas perfeitamente adaptada e aceita na África, de onde veio para o Brasil). Os pratos mais populares da Bahia são de origem africana – o caruru, o acarajé e o vatapá.

O coco não é de origem africana, é asiático, mas, assim como no Brasil, sua entrada na África foi esplendorosa. Dele se originaram vários pratos de peixes e os doces de coco, bastante ligados às “negras de tabuleiros”, que os fabricavam e vendiam pelas ruas das cidades, no período escravista. A doçaria, de origem portuguesa, pois nem os indígenas nem os negros africanos faziam doces, teria sofrido influência africana na forma, com doces esculpidos em feitiços fálicos ou totêmicos, na interpretação de Gilberto Freyre<sup>210</sup>. Negros e índios comiam as frutas em seu estado natural. As mais populares foram, sem dúvida, a banana e a laranja.

Os contatos produzidos entre os quatro continentes então conhecidos produziram modificações alimentares na culinária de diversos povos. Vindos da África, mesmo que de lá não fossem originários, popularizaram-se no Brasil o coqueiro, a bananeira, o arroz, a cana-de-açúcar e o inhame, este último consumido em larga faixa da costa africana. Consta, inclusive, que o cultivo do inhame, entre os povos do Benin, atual Nigéria, era exclusividade dos homens, por ser uma plantação que lhes conferia prestígio, embora a agricultura, de maneira geral, tenha sido desempenhada pelas mulheres<sup>211</sup>. Por outro lado, do Brasil para a África, e lá recebendo ampla aceitação, foram a mandioca, o milho, e o amendoim. Segundo certos relatos, produtos como a mandioca, a banana, o milho, o coco e o amendoim, todos oriundos da América ou da Ásia, foram tão bem aceitos e amplamente adaptados e consumidos na África, que muito acreditavam terem lá nascido. Quanto aos animais de carne comestível, vieram de fora os bois, os porcos, as galinhas, as ovelhas, os carneiros e as cabras. Na verdade, a grande aceitação de alimentos exógenos, tanto num continente quanto noutro, é pouco explicada, pois seria difícil entender os motivos que levavam certos grupos a recusar, aceitar ou modificar alimentos não conhecidos. Além do mais, no caso do Brasil, a grande extensão territorial e as diversas combinações que aqui surgiram impedem que possamos considerar um regime alimentar único. A complexidade regional é bem maior do que a quantidade de pesquisas existentes sobre o assunto.

A influência mais duradoura dos complexos alimentares indígenas ocorreu no norte e parte do nordeste do Brasil. Em áreas de escravidão negra, mais próximas do litoral canavieiro, as transformações por que passaram os alimentos nativos do Brasil foram de caráter mais ocidentalizado e africanizado. Foi o caso da moqueca indígena, preparado de carne ou peixe, embrulhado em folhas de bananeira e assado no rescaldo, que, em

---

<sup>210</sup> Cf. FREYRE (1987).

<sup>211</sup> Cf. HOUSE-MIDAMBA & EKICH (1995).



Pernambuco e na Bahia, recebeu temperos africanos ou africanizados, como o azeite-de-dendê, o leite de coco, o sal e a pimenta. Doces e salgados, feitos com a mandioca e o milho do Brasil, regados a azeite-de-dendê e acompanhados de pimenta malagueta, de origens africanas, acrescidos de alho e sal português, complementados com o coco asiático, transformado em “leite” e usado nos quitutes adoçados com o açúcar de cana, tão apreciado pelos europeus, muitos embrulhados em folhas de bananeira, eram fabricados e vendidos pelas “negras de tabuleiro”. Tecendo comentário sobre a tapioca de coco, Gilberto Freyre resume as tradições culinárias do brasileiro:

Na tapioca de coco, chamada molhada, estendida em folha de bananeira africana, polvilhada de canela, temperada com sal, sente-se o amálgama verdadeiramente brasileiro de tradições culinárias: a mandioca indígena, o coco asiático, o sal europeu, confraternizando-se num só e delicioso quitute sobre a mesma cama africana de folha de bananeira<sup>212</sup>.

Mulheres, escravas ou forras, extremamente numerosas em cidades como as de Minas Gerais, no século XVIII, e do Rio de Janeiro e Salvador, desde o século XVII, vendiam pelas ruas comidas que podiam agradar ao paladar, aos humores e aos espíritos. Presença reconhecidamente fundamental para o abastecimento urbano e, ao mesmo tempo, incômoda para as autoridades, fossem coloniais ou metropolitanas, as negras do comércio ambulante ou as donas de vendas fixas foram sistematicamente acusadas de promover encontros, considerados pelas autoridades como “badernas”. Eram elas as responsáveis pela organização de folguedos, como os lúdicos e sensuais lundus e batuques, em que estariam presentes comidas afrodisíacas, regadas pelo “líquido espirituoso” mais popular do Brasil – a aguardente de cana, ou cachaça. As tentativas de controlar seu movimento foram sempre infrutíferas. Foram estabelecidas diversas posturas municipais para estipular lugares para seu comércio, mas sempre foram em vão, tornando-as responsáveis pelo contato e pela confraternização entre povos muito diferentes. Talvez a “negra de tabuleiro”, também designada como “negra doceira” ou “preta quituteira”, seja a categoria social que melhor represente simbolicamente a síntese do que foi este encontro de vários povos: através da comida e das festas, das associações de santos católicos com santos africanos do candomblé baiano, da presença de pretos-velhos e de caboclos (mestiços de índios) na umbanda do Sudeste, criaram-se condições para o surgimento de novas identidades culturais, englobando negros, índios e brancos.

### ***Roupas e adereços***

Não é fácil conhecer a indumentária usada pelos negros no decorrer dos séculos do período escravista. Um primeiro problema é que ela, com certeza, não foi a mesma, inclusive num mesmo período. Tanto as modas influenciadas pelos costumes europeus mudaram, quanto as diferentes etnias dos africanos inclinavam-nos a variações expressivas. Os inventários *post-mortem* não arrolam as vestes dos escravos, somente as dos inventariados. Uma fonte muito interessante são os registros de prisão de escravos e forros. Nos livros de notas, as autoridades registravam os sinais físicos dos presos (marcas, corte de cabelo, cor, etc.) e as roupas e adereços que usavam. Não creio, entretanto, que haja estudos sobre o assunto com este tipo de fonte. O que existe, hoje, na historiografia, são reproduções de observações de contemporâneos e pinturas e gravuras, muito numerosas para o século XIX, porque os estrangeiros ficavam realmente fascinados pela variedade de

---

<sup>212</sup> FREYRE (1987).

tipos e também porque o exótico era o objeto privilegiado do consumo artístico europeu, onde publicavam livros e exibiam suas produções iconográficas.

Para os anos anteriores, em termos iconográficos, só tenho a referência dos figurinos de Carlos Julião, provavelmente pintados na segunda metade do século XVIII, que retratam homens e mulheres negros em diferentes situações e com variadas indumentárias. O conjunto referente ao Rio de Janeiro e ao Serro do Frio (em Minas Gerais) compõe-se de 43 aquarelas coloridas, sem texto algum, em que aparecem diversos grupos sociais, como oficiais de diferentes corporações, mulheres ricas em passeios e na vida doméstica, escravos em serviços urbanos, na mineração e em festas, índios com aspectos da cultura ocidental. Silvia Lara tem apresentado, em seminários e congressos, avaliações gerais sobre os figurinhos de Carlos Julião, mas não tive acesso a qualquer artigo seu que analise a composição das aquarelas.

Desta forma, fica difícil analisar os modos de vestir dos negros para períodos anteriores ao século XIX. Na literatura sobre os escravos, para o período colonial, é considerado que eles se vestiam com roupas grosseiras de algodão cru, quase sempre confeccionadas por eles próprios ou por escravas destinadas à sua execução, e que recebiam uma muda deste tipo de roupa a cada ano, fornecida pelos senhores. Nada mais é informado. Presume-se, portanto, que o padrão de suas roupas, fosse o material empregado ou o tipo de corte, era ditado pelo grupo dominante, ou seja, ocidentalizado.

Os discursos feitos pela administração colonial e por inúmeros viajantes que passaram pelo Brasil, principalmente no século XIX, sobre os negros, suas ocupações, modo de proceder, de vestir, etc., fossem escravos ou forros, sempre foram pejorativos, apesar de muitas críticas estenderem-se aos brancos. Escandalizava a muitos as poucas roupas que usavam, deixando à mostra partes indecorosas do corpo.

As referências às vestimentas dos escravos, desde as descrições de Jorge Benci (1705) e Antonil (1711), mencionam um padrão mais ou menos homogêneo, que scandalizava os observadores moralistas até os primeiros anos do século XIX: poucas roupas, quase sempre muito usadas, fazendo com que andassem quase nus; escravas com seios à mostra e pés descalços, com exceções somente para os cativos que acompanhavam grandes senhores ou senhoras.

Foi a quase nudez que mais chamou a atenção na indumentária tanto de índios, nos relatos quinhentistas, quanto dos escravos negros, nos séculos seguintes. Antonil exortava os senhores a que dessem mais vestidos aos seus escravos, para os compor com decência. A transferência do mercado de escravos para um lugar específico, o Valongo, no Rio de Janeiro, durante o governo do Marquês do Lavradio, quando antes eram expostos pelas ruas da cidade, teve como argumento básico a nudez dos africanos recém-desembarcados, julgada escandalosa para vistas mais sensíveis, que a associavam à luxúria e ao pecado. No entanto, a nudez e os pés descalços deveriam ser comuns entre índios e africanos, pois faziam parte de seus costumes de origem.

O que se torna interessante, nos relatos, é a diferença entre a indumentária de rua e a de casa, inclusive para os ricos senhores e senhoras. Ao se apresentarem em público, foi quase unânime a observação dos contemporâneos sobre a riqueza do traje e dos adereços dos mais enriquecidos, desde o século XVI. Também os mais pobres ter-se-iam esmerado em se apresentar bem em dias de festas ou nos ofícios divinos. Gandavo, em

1570, afirmava que os moradores “tratam-se muito bem e são mais largos que a gente deste reino, assim no comer como no vestir as suas pessoas”<sup>213</sup>.

Os relatos sobre a opulência no vestir, ao se apresentar em público, vararam os anos, passando por observações dos Padres Fernão Cardim e José de Anchieta, Gabriel Soares de Sousa, no século XVI, o Padre Antônio Vieira e o Frei Manuel Calado, no XVII, o Marquês do Lavradio, Le Gentil de La Barbinais, no XVIII, e inúmeros relatos do XIX. Em casa, no entanto, a crítica ferrenha de muitos destes autores era a ausência e a displicência na indumentária. Contraste sensível, sem dúvida, e um tanto inexplicável. O Marquês do Lavradio e Vilhena afirmavam que era comum as mulheres brancas e “honestas”, em suas casas, andarem em “mangas-de-camisa”, de golas largas que caíam, mostrando os “peitos”<sup>214</sup>. Brancas nuas em casa, ou quase, e engalanadas na rua; negras nuas nas ruas, mas muitas vezes envoltas em sedas e brocados, assim eram os “vestidos” femininos na colônia. Costumes execráveis para os religiosos, jesuítas à frente, que viam em tudo permissividade ou ostentação a serem erradicadas “para maior glória de Deus”.

Apesar das observações dos discursos contemporâneos apontarem para a opulência nos trajes, não eram unânimes. Outras fontes sugerem vestimentas bem mais modestas, inclusive entre “pessoas gradas” na colônia. Em inventários *post-mortem*, que contêm, nos mínimo detalhes, os bens dos falecidos, a quantidade de roupas era, em geral, acanhada, com raras exceções. Nos primeiros tempos de colonização, a indumentária era reduzida, sendo o algodão o material mais empregado, tanto na roupa de livres quanto na de escravos. Nos depoimentos de Frei Vicente do Salvador e de Fernão Cardim, homens e mulheres se cobriam com um “pano” de algodão tinto, e quando havia capa de baeta ou manto de sarja, emprestava-se aos noivos para irem à porta da igreja. Baseado em inventários *post-mortem*, Alcântara Machado<sup>215</sup> qualifica como pobre o “fato de vestir” dos paulistas mais enriquecidos do século XVII: figurinos modestos, poucas roupas brancas, somente um par de ceroulas e um de camisas, feitas de algodão grosseiro. Apesar da variedade de tecidos, raramente apareciam os de linho, holanda, ruão, bretanha e seda. A análise dos inventários contrasta com as muitas observações dos contemporâneos, mas quero crer que a visão do que seria opulência ou indecência nos trajes variaram conforme a época. Sem dúvida que a entrada mais efetiva de manufaturados têxteis ingleses, na segunda metade do século XVIII, tornou muitos tecidos comuns, não sendo mais motivo de estranheza por parte dos mais críticos.

Em trabalho extremamente sugestivo, Sílvia Lara<sup>216</sup> analisou a vasta legislação portuguesa que estabelecia determinações sobre os tipos de trajes, tecidos, ornamentos, armas, arreios de animais, número de criados e séquitos particulares, que poderiam ser permitidos ou vetados às mais diversas categorias sociais, desde pelo menos a segunda metade do século XVI até meados do XVIII. O Brasil colonial estava sujeito à mesma legislação, mas algumas foram feitas especificamente para negros e mulatos, bem mais numerosos em terras coloniais. Houve, inclusive, uma série de medidas legais, diretamente ligadas aos trajes das “escravas”, genericamente, mas que também incluíam as “negras”, de maneira mais ampla. Segundo Sílvia Lara, a crítica ao luxo das roupas das escravas aparece na correspondência entre autoridades metropolitanas e coloniais, em 1695-96, 1703-4 e em 1709, que acabaram resultando em algumas ordens régias.

---

<sup>213</sup> GANDAVO (1980), pp. 97-8.

<sup>214</sup> LARA (1997), p. 206.

<sup>215</sup> Cf. MACHADO (1980).

<sup>216</sup> Cf. LARA (1997).

Através de cartas régias, dirigidas ao Governador Geral e a alguns governadores de capitanias do Estado do Brasil e em pareceres do Conselho Ultramarino, em final do século XVII e início do XVIII, proibia-se ou reprovava-se o uso, por elas, de sedas e jóias. Segundo uma carta régia de 20 de fevereiro de 1696, ao Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil, haveria “demasia do luxo de que usam no vestir as escravas deste Estado [do Brasil]”<sup>217</sup>. Existiram diversas outras determinações, tentando conter os “abusos”, mas foi somente em meados do século XVIII que, através da “Pragmática de 24 de maio de 1749” (última lei referente ao assunto), se regulou sobre a proibição do “luxo e excesso dos trajes, carruagens, móveis e lutos, o uso das espadas a pessoas de baixa condição, e outros diversos abusos...”<sup>218</sup>.

A Pragmática constava de 31 capítulos, e um deles, o nono, era dedicado aos “negros e mulatos da conquista”, fossem forros ou escravos. Proíbe-lhes o uso de certos tecidos e ornamentos, sob pena de pagamento pecuniário, açoites e, na reincidência, degredo para São Tomé. Este capítulo, entretanto, foi anulado menos de quatro meses depois de promulgado, em atendimento a representações feitas por residentes no Brasil. Segundo Silvia Lara, na interpretação sobre a anulação deste capítulo deve ser considerada a experiência do “viver em colônia”, que significava um conhecimento de uma sociedade escravista, por parte das elites coloniais, para as quais a visibilidade das hierarquias divergia da observada pelo distante governo metropolitano. Apesar de sujeitos às mesmas regras, os habitantes da Colônia criaram outras marcas, que definiam os espaços sociais.

Os limites hierárquicos da Colônia eram bem diferentes dos do reino, pois a grande maioria da população, inclusive a que ocupava cargos administrativos, não era branca. Outros códigos, como a cor da pele e outras marcas físicas, por exemplo – diferente de Portugal, onde a “plebe” se compunha majoritariamente de homens brancos – estavam incorporados à visualização das hierarquias no Brasil colonial.

O que impressiona é a importância dada aos trajes de “escravas”, percebida através da frequência com que eram referidas em cartas régias, na legislação e em tratados ou relatos de contemporâneos. Entre as denominadas genericamente “escravas”, estavam também as mulheres libertas. De qualquer forma, o que interessa, para meu estudo, mais do que o significado simbólico, é a constatação de que as muitas mulheres, fossem escravas ou forras, andavam com trajes ricos e, para os observadores, inadequados à sua condição social.

Segundo Silvia Lara, a legislação portuguesa, ao proibir os trajes e adereços ricos e ostensivos de mulheres que se enfeitavam de rendas, sedas e ouro, entre as das camadas mais pobres (em particular das escravas), tentava restringir estes aparatos somente às mulheres mais ricas, que, por sua vez, ficavam quase nuas em suas casas, enquanto as escravas mostravam seus corpos desnudos pelas ruas. O costume era incompreensível aos cronistas da época, que viam tanto numa quanto noutra situação permissividade, luxúria ou ostentação, todas qualidades desaconselháveis aos bons costumes. Os códigos e os símbolos, rituais ou profanos, da sociedade escravista do Brasil colonial escapavam-lhes à percepção.

Atribuem-se aos senhores os custos das roupas de seus cativos, principalmente se fossem ricos. Senhores ostentariam sua riqueza através dos enfeites de seus escravos. Mary

---

<sup>217</sup> LARA (1997), p. 205.

<sup>218</sup> LARA (1997), p. 206.

Karasch foi bastante enfática neste ponto: “O modo de vestir-se dos cativos refletia a riqueza e posição de seu senhor”<sup>219</sup>.

Em 1764, o Arcebispo dom Manuel de Santa Inês dirigiu uma carta pastoral às freiras do convento de Santa Clara do Desterro, em Salvador, nos seguintes termos:

As pretas que servem as religiosas de porta afora são trombetas que publicam estas mesmas faltas, pois introduzindo-as suas senhoras dentro da portaria do convento, sem temor de Deus as vestem e ornem de modo que são escândalo deste povo, o qual também se escandaliza vendo que para entrar uma serva nesta clausura, procura a religiosa, sua senhora, que primeiro passeie em cadeira pelas ruas da cidade alguns dias, bem vestida e composta, para que os moradores dela saibam que aquela escrava vai servir à madre fulana, e assim mesmo vendo que a mesma senhora manda alcatifar a portaria e convida as religiosas para se receber para dentro a tal serva com toda a gravidade, sob pena que, assim a senhora como a serva que o sobredito cerimonial não observam, serão reputadas por gente de inferior esfera<sup>220</sup>.

Também Vilhena, professor de gramática grega, que viveu em Salvador, em final do século XVIII, censurava o luxo das escravas que, segundo ele, eram assim trajadas por suas senhoras.

As peças com que se ornem são de excessivo valor e quando a função o permite aparecem com as suas mulatas e pretas vestidas com ricas saias de cetim, becas de liniste finíssimo, e camisas de cambraia ou cassa, bordadas de forma tal que vale o labor três ou quatro vezes mais que a peça; e tanto é o ouro que cada uma leva em fivelas, pulseiras, colares ou braceletes e bentinhos que, sem hipérbole, basta para comprar duas ou três negras ou mulatas como a que o leva; e tal conheço eu que nenhuma dúvida se lhe oferece em sair com 15 ou vinte assim ornadas. Para verem as procissões é que de ordinário saem acompanhadas de tal comitiva<sup>221</sup>.

Lindley assim se refere aos adornos das mulheres:

(...) as mulheres de todas as categorias, até as negras, enfeitam-se ao pescoço com cadeias de ouro, que ficam pendentes. Tem elas geralmente de uma a três jardas de comprimentos e são de três ou quatro voltas, contendo, dependurados, um crucifixo (ou *Agnus Dei*), um santo ou dois escapulários quadrados e de ouro, com querubins, etc., entalhados ou em relevo, e que se abrem como se fossem medalhões<sup>222</sup>.

Não creio, entretanto, que tenha sido sempre às custas de seus senhores que elas se ataviavam. Rosa Egipcíaca foi prostituta, quando escrava. Segundo Luiz Mott, foi a única ex-escrava que deixou documento assinado, datado de 1752, no qual descreve sua vida passada e as visões celestiais que passou a ter. Dizia Rosa que “se desonestava vivendo como meretriz, tratando com qualquer homem secular que a procurava, em cuja vida andou até o tempo que teve o Espírito Maligno”<sup>223</sup>. O motivo para andar “desonestada” era

---

<sup>219</sup> KARASCH (2000), p. 301.

<sup>220</sup> SANTA INÊS. Apud: ARAÚJO (1993), p. 101.

<sup>221</sup> VILHENA (1969). Apud: ARAÚJO (1993), p. 101.

<sup>222</sup> LINDLEY (1969), p. 63-64.

<sup>223</sup> MOTT (1993), p. 34.

o fato de sua senhora não lhe fornecer roupas e enfeites que solicitava, por isto ela os conseguia “em prêmio de sua sensualidade”<sup>224</sup>.

Já entre as forras, sem senhores, os custos de ter roupas e adereços deveriam correr por suas próprias agências. Correndo por conta dos senhores ou por sua própria, cabe pensar quem escolhia os tecidos e modelos. Caso realmente os ricos senhores quisessem estampar em seus escravos os símbolos de sua importância, podemos imaginar que a indumentária deveria ser o mais próxima possível do que os padrões europeus designavam como signos de riqueza. Eles, entretanto, os ricos, eram minoria. Além do mais, os relatos indicam que era somente em público que se apresentavam ricamente ataviados. No cotidiano, suas roupas deveriam ser mais simples. Os demais escravos, de inúmeros pequenos proprietários, deveriam vestir-se com o que pudessem. Talvez eles mesmos escolhessem suas próprias indumentárias. Mary Karasch deduz que o resultado deveria ser uma mistura de trajes africanos e europeus. Acertadamente, afirma que o tipo de roupa que usavam dependia de algumas variáveis: a quem pertenciam, sua origem e a riqueza pessoal. Chega à conclusão de que a “única generalização possível é que os trajes dos cativos variavam muito, não só de período, como também de nação para nação”<sup>225</sup>.

Mary Karasch tentou apresentar um painel da indumentária dos escravos para a primeira metade do século XIX, ressaltando que a influência francesa na moda se fazia sentir (contrastando com o estilo mais “provinciano” colonial) descrevendo alguns modelos: mulheres com vestidos azul e xales negros, vestidos de influência francesa e turbantes ou penteados africanos, xales coloridos ou pretos, tecidos listrados para amarrar bebês às costas, mantilhas e véus longos para crioulas e mulatas, roupas brancas com trabalhos ornamentais nas golas e mangas e uso abundante de braceletes, tornozeleiras, brincos, colares, etc. Homens tinham menos variações, com paletós ou coletes e calças. Os viajantes deram menos importância ao traje masculino, mas descreveram camisas lisas folgadas, de mangas curtas ou longas, alguns sem camisa alguma, saias curtas até o meio das coxas ou dos joelhos, saias longas abaixo do joelho, calças curtas acima ou abaixo dos joelhos ou calças compridas até o tornozelo. Os mais bem vestidos usavam colete ou macacão sem camisa. Alguns apresentavam somente um camisão longo, até o meio da coxa ou joelho, com ou sem cinto. Escravos não usavam meias nem sapatos. Ao andar a cavalo, acrescentavam esporas de prata em pés descalços. Sempre usavam algum tipo de chapéu, de numerosas variedades, ou enrolavam um pano em volta da cabeça, de diferentes estilos.

Lendo os relatos de viajantes e cronistas, fica a impressão de que alguns escravos e, principalmente, os alforriados esforçaram-se por se incorporar aos padrões culturais dos brancos ou, melhor dizendo, aos padrões culturais ocidentais. É assim que interpreta Maria Graham, ao afirmar que

(...) um negro livre, quando sua loja ou seu quintal corresponde ao seu esforço, vestindo-se e a sua mulher com um belo fato preto, um colar e pulseiras para a senhora, e fivelas nos joelhos e sapatos para adornar as meias de seda, raramente se esforça muito mais, e contenta-se com sua alimentação diária<sup>226</sup>.

Lindley, em 1805, dizia que

(...) os negros sentem que sua importância aumenta por causa do grande número dos que são alforriados, (...) os quais, naturalmente, passam por *senhores*,

---

<sup>224</sup> MOTT (1993), p. 39.

<sup>225</sup> KARASCH (2000), p. 301.

<sup>226</sup> Cf. GRAHAM (1990).

assumindo, freqüentemente, os modos de seus antigos donos, agindo, em toda a plenitude, com igual desenvoltura<sup>227</sup>.

Depreende-se destas observações que os negros, fossem africanos ou crioulos, adquiriam os costumes dos grupos dominantes, quando libertos, transformando-se em senhores indolentes e arrogantes. A indolência e a arrogância, entre brancos, embora criticadas por viajantes, que vinham de um mundo não escravista, poderiam ser toleradas. Em negros, eram ridicularizadas, pois ressaltavam de maneira caricaturada as piores conseqüências, para eles, da utilização do trabalho escravo. Acreditar que escravos alforriados se transformaram em seres totalmente aculturados é um problema.

Segundo Luis Figueira, a mulher *quimbunda*, na África, como qualquer outra mulher, tem sua vaidade própria e enfeita-se para agradar ao homem. Para tanto,

(...) usa diversos atavios pelo corpo, no cabelo, enfeita-se de bugigangas exóticas, adequadas ao gosto indígena. (...) A cabeça é o ponto onde põem mais cuidado. Entrança a carapinha crescida, varia extraordinariamente os penteados, coloca-lhe búzios, taxas amarelas, contaria nos pontos onde mais realcem, num conjunto extravagante mas original e impregnado do gosto artístico ao que chamamos arte negra, ou arte primitiva. (...) Acumula colares estranhos à mistura com amuletos, usa pulseiras de arame entrançado nos braços e algumas nas pernas, braceletes grossos de metal, anéis em metal, ferro e osso, escravas, etc. O amuleto é geralmente feito de pequeno chifre de corça, garra de fera, unha de pássaro, de aves de rapina consoante o feiticeiro indica e o motivo deseja.<sup>228</sup>

Os numerosos adereços, portanto, caso sejam corretas as observações de Figueira, do início do século XX, antes de fazerem parte de um “exagero” na indumentária ocidentalizada, eram importantes para as mulheres banto, fosse para atrair os olhares masculinos, para solicitar favores, para simbolizar um lugar social ou para atrair os espíritos. Certamente que nós, hoje, não teríamos condições de avaliar o que poderiam representar os vários adornos das escravas que, de resto, pertenciam a etnias diferentes. Segundo Silvia Lara, os signos poderiam ter sentidos diferentes e “as diferenças de aparência e de costumes entre os homens receberam explicações diversas que mesclavam aspectos religiosos e mágicos, físicos e naturais”<sup>229</sup>. De qualquer forma, cabe registrar que o vestuário e os adornos não tinham como objetivo somente a ostentação de riqueza nos moldes ocidentais e os seus significados poderiam variar de acordo com o portador ou o observador. Acredito, no entanto, que certos costumes ocidentais puderam ser incorporados aos homens e mulheres africanos.

A interação cultural ocorreu até mesmo na África. Segundo Karasch, nos relatos de viajantes que estiveram em Angola, os chapéus ornamentados de origem européia eram uma mania entre os chefes e soberanos nativos e simbolizavam seu *status* e autoridade. Até mesmo os índios do Brasil utilizaram os chapéus e calçados portugueses. Anchieta afirmou que os índios

(...) de ordinário andam nus e quando muito vestem alguma roupa de algodão ou de pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e o mais nu; outro dia com seus sapatos ou botas e o mais nu; outras vezes trazem uma roupa curta até a cintura sem mais outra

---

<sup>227</sup> LINDLEY (1969), pp. 176-177.

<sup>228</sup> FIGUEIRA (1938), P. 135.

<sup>229</sup> LARA (1997), p. 215.

coisa. Quando casam vão às bodas vestidos e à tarde se vão passear somente com o gorro na cabeça sem outra roupa, e lhes parece que vão assim muito galantes<sup>230</sup>.

O calçado teve um prestígio quase nobre em terras portuguesas, sendo motivo de distinção, nobreza e importância social para quem o usava, costume transplantado até mesmo para Angola, pois um relato de finais do século XVIII registra que chamavam de “branco” ao negro que andasse calçado<sup>231</sup>. No início do século XVIII, um senhor paulista tinha casa servida por escravos calçados, o que se reputava como luxo. Restrito ao pequeno número de “gentes de qualidade”, o sapato tornou-se, em terras coloniais, um emblema da cultura ocidental e urbana. Os bandeirantes paulistas, no entanto, não raro faziam suas longas jornadas descalços, como os indígenas. Sérgio Buarque de Holanda afirma que, na zona rural, sapatos eram supérfluos, pois só era costume calçar-se para entrar nas vilas, depois de limpar os pés. O nome Lavapés, que era o sítio de entrada em São Paulo, para quem vinha de Santos, talvez tenha sido reminiscência deste costume. Só a partir do século XVIII os sapatos começaram a aparecer em maiores quantidades.

Alguns relatos e registros iconográficos indicam que, pelo menos no final do século XVIII e no XIX, negros alforriados se preocupavam em andar calçados e com vestimentas mais compostas. Os negros retratados por Debret, por exemplo, distinguem-se, quando libertos, pelo uso de calçados.

O que identificava claramente os nascidos na África dos nascidos no Brasil eram as marcas e cicatrizes corporais, muito variadas, dependendo da etnia. Eram as chamadas “marcas de nações”. O corpo, em quase todas as etnias africanas, era o lugar de modelagem de símbolos rituais. Assim, dentes, narizes, pés, mãos, lábios, etc. recebiam transformações. Spix e Martius informam que em alguns negros

(...) os dentes caninos foram afiados ou cujos dentes incisivos foram profundamente entalhados; outros trazem diversas cicatrizes, muitas vezes bastante fundas, de feridas por incisão, por queimadura ou por cauterização, na região das fontes, na testa ou nas faces<sup>232</sup>.

Estes tipos de marcas poderiam representar ritos de iniciação, purificação ou conduta moral e estética do grupo. Havia também as marcas da escravidão, pois era costume dos traficantes marcarem os escravos de seus lotes com suas marcas, mas relatos dos viajantes informam que eles não as apreciavam. Segundo Schlichthorst, a única marca aceita era a cruz, que significava terem sido batizados em Angola<sup>233</sup>. Não existem evidências sobre a manutenção deste tipo de modificações ou cicatrizações étnicas em terras brasileiras. Para Karasch eles mantinham, entretanto, o corte de cabelo e os penteados que os distinguiam das demais nações africanas. Alguns homens raspavam seus cabelos até a metade da parte posterior da cabeça, formando desenhos, e as mulheres ou cortavam os cabelos bem curtos ou elaboravam penteados com contas, miçangas, flores, fitas, lenços, etc.

O que chamava muito a atenção dos estrangeiros era a quantidade de amuletos, portados principalmente pelas escravas. Charles Expilly, que esteve no Brasil em meados do século XIX, informa que negros e negras, instalados ao lado da “Igreja dos Militares”, na rua Direita, vendiam

---

<sup>230</sup> ANCHIETA [1585], p. 434. Apud ARAÚJO (1993), p. 114.

<sup>231</sup> Cf. HOLANDA (1994), p. 27.

<sup>232</sup> SPIX & MARTIUS (1981), p. 158.

<sup>233</sup> SCHLICHTHORST (1943). Apud: KARASCH (2000), p. 304.



(...) com permissão das autoridades, as esquisitas mercadorias que se compõem unicamente de figuras de cera, crescentes de cornalina e figas de madeira, grossamente esculpidas. Alguns juntam a este comércio medalhas bentas e imagens representando a cena do Desagravo. Esta palavra, consagrada pela tradição, lembra uma lenda colhida na própria Igreja dos Militares. Segundo essa lenda, um artista português retocava as pinturas de um enorme Cristo suspenso na parede de uma capela. Num estúpido acesso de raiva, o artista distraiu-se a ponto de esbofetear o Homem-Deus. A sua impiedade foi punida ali mesmo, pois o Cristo, despregando-se da parede, caiu sobre ele, esmagando-o. Todos esses objetos, tão diversos, no entanto, são destinados a exconjuram o ‘mau-olhado’ ou encanto. Este sítio poderia chamar-se justamente ‘mercado de amuletos’<sup>234</sup>.

Os consumidores deste mercado seriam basicamente negros e negras, escravos ou forros. Estes adereços – medalhas e imagens católicas (crucifixos ou *Agnus Dei*, santos e escapulários) e os amuletos africanos (figas, miçangas, contas, etc.) – eram objetos mágicos que tinham cunho propiciatório ou buscavam proteção e tiveram, ao que indicam várias fontes, uso corriqueiro. O fato mais interessante, entretanto, é a mistura de elementos católicos e africanos. “O primeiro dinheiro que um escravo ganha”, anotou Ewbank, “é gasto na compra de uma figa”<sup>235</sup>. A figa, segundo análise de Márcio Soares e baseado em observação de Camara Cascudo, era um talismã, cuja origem remonta à antiguidade. Segundo o autor,

O costume de usá-las como forma de proteção contra as forças maléficas dos feitiços, doenças e mau-olhado, remonta à Antiguidade Clássica onde eram empregadas nos rituais de fertilidade celebrados nas ilhas mediterrâneas e difundidas pelo Ocidente à medida que o Império Romano se expandia, tornando-se um talismã bastante popular entre os povos latinos. Segundo este folclorista [Camara Cascudo], a hipótese da origem africana das figas levantada por alguns estudiosos do folclore negro não se sustenta<sup>236</sup>.

As figas eram feitas de vários materiais, como ouro, prata, marfim, chumbo, coralina, chifres, ossos e madeira. A utilização de chifres foi particularmente notada por vários viajantes. Debret observou que um cirurgião negro

(...) vende ainda talismãs curativos sob a forma de amuletos. Citarei aqui apenas o pequeno cone misterioso feito de chifre de boi, preciosa jóia de seis linhas de altura, que se pendura ao pescoço para preservar das hemorróidas ou das afecções espasmódicas...<sup>237</sup>.

Tratando de um grupo de carregadores de café, o artista, com sua crítica comum e preconceituosa sobre os costumes africanos, observou que,

Quanto ao transporte [de café], penoso muitas vezes em virtude da extensão do trajeto, faz-se mister, para efetuá-lo sem inconvenientes, não somente um número de carregadores igual ao de sacos, mas ainda um capataz entusiasta, capaz de animar os homens com suas canções improvisadas. Em geral o primeiro carregador é o porta-bandeira e se distingue por um lenço amarrado a uma vara. Toda coluna é guiada pelo capataz, que costuma munir-se de um chifre de boi ou de

---

<sup>234</sup> EXPILLY (1977), pp. 84-85.

<sup>235</sup> Cf. EWANK (1976), p. 188.

<sup>236</sup> CASCUDO (1954), p. 262-263. Apud: SOARES (1999).

<sup>237</sup> DEBRET (1989), tomo II, p. 178.

carneiro; é este troféu, para ele um talismã contra todas as infelicidades que poderiam ameaçar a marcha do grupo, um amuleto que alimenta sua verborragia, com a qual ele se impõe à superstição de seus soldados ocasionais. Entretanto, depois de a coluna chegar a seu destino e ser paga, a igualdade volta a imperar e a fraternização se faz na venda mais perto<sup>238</sup>.

Thomas Ewbank avaliou que,

Além dos numerosos preventivos mostrados em figuras e descritos em capítulos precedentes, há ainda outros, entre os quais os chifres, ou cornos, não são raros. Tomei conhecimento pela primeira vez na Rua dos Barbonos, numa casa em que eram expostos à venda frutas, verduras e outros comestíveis. Um par de chifres de carneiro, pintados com listras alternadamente azuis, vermelhas, brancas e amarelas, estava dependurado no lado do portal. Perguntando com que finalidade os chifres estavam expostos, a negra proprietária exclamou rindo: 'Para afastar o mau-olhado'. H... perguntou se ela os venderia, ao que ela respondeu negativamente<sup>239</sup>.

Márcio Soares acredita que se tratava de um *nkisi*, nome dado pelos *bakongo* a uma imagem que aprisionava um espírito controlado por um homem. Os *minkisi* - plural de *nkisi* - eram, segundo o antropólogo Waytt MacGaffey<sup>240</sup>, uma espécie de amuleto individual, cujas funções eram proteger a alma, preservar das enfermidades ou obter a cura. Eram feitos de "folhas, conchas, pacotes, sachês, bolsas, vasilhas cerâmicas, imagens de madeira, estatuetas, saquinhos de tecido, entre outros objetos", tendo o poder de aprisionar um espírito. Dentro deles eram colocados "medicamentos", como "ervas, terra de cemitério (considerado um sinal de harmonia entre o vivente e os espíritos das pessoas inumadas) ou equivalentes, tal como o barro retirado do leito dos rios; normalmente, o conteúdo do *nkisi* era embrulhado e oculto dentro do talismã"<sup>241</sup>.

A utilização de chifres como *nkisi* é uma hipótese razoável. É sugestivo, também, que os chifres fossem usados para a sangria, segundo inúmeros relatos e imagens, inclusive na própria África. Debret registra que muitos negros realizavam seus tratamentos nas escadarias das igrejas. Após rezar, na igreja, para um determinado santo, especializado na cura de sua doença, o paciente deitava-se sobre as escadas e o cirurgião, curandeiro ou feiticeiro aplicava-lhe chifres em sua cabeça, costas, pernas ou outra parte do corpo. A técnica consistia em cortar a pele, colocar o chifre, furado na outra extremidade, colocar fogo para tirar o ar e, conseqüentemente, estimular a saída do sangue. Segundo relato de Ewbank, a sangria por meio de ventosas era a mais popular entre os negros, e deveria ser realizada ao ar livre, de preferência ao sol, pois o efeito seria mais benéfico. Obviamente que, ao considerar que a doença era resultado de um espírito mal, a idéia era expulsar este espírito do corpo do doente, de modo que ele fosse embora e lá não retornasse. Caso isto fosse feito em local fechado, o espírito poderia voltar ao corpo ou entrar no de uma outra pessoa<sup>242</sup>.

Mary Karasch acredita que os amuletos e demais objetos das religiões africanas não eram apresentados aos brancos, pelo receio que tinham os negros de que fossem presos,

---

<sup>238</sup> DEBRET (1989), tomo II, p. 150-151.

<sup>239</sup> EWBANK (1976) p. 189.

<sup>240</sup> As análises de MacGaffey encontram-se em THOMPSON (1983), p. 117-118.

<sup>241</sup> Cf. SOARES (1999).

<sup>242</sup> Cf. SOARES (1999).

pois alguns eram considerados objetos de magia, e seus portadores, acusados de bruxaria ou feitiçaria<sup>243</sup>. Desta forma, somente os amuletos e as imagens menos comprometedoras estavam às vistas de viajantes e do público em geral, o que reduz em muito nossa observação atual sobre as práticas africanas.

## V - TORNAR-SE LIVRE - MOBILIDADE SOCIAL

Pela escritura de 12 de maio de 1830, registrada no 1º. Ofício de Notas do Rio de Janeiro, o sargento-mor Manoel Francisco de Miranda e sua mulher haviam concedido liberdade condicional ao seu escravo José, da nação Cassange. Não foram expostas as condições para a alforria de José, mas provavelmente era igual a tantas outras, que condicionavam a liberdade ao pagamento de uma certa quantia, num tempo determinado – prática denominada de “coartação”, ou obrigavam-no a acompanhar e obedecer ao dono (ou os donos) enquanto vivesse. Segundo interpretação dos senhores, José não cumpriu o acordo, pois

...havendo o dito escravo fugido por duas vezes não lhes prestando os seus serviços, como deveria e sendo agora preso por capoeira, tem-se tornado por todos estes fatos indigno daquela graça, e em consequência por este instrumento revogam a mencionada escritura, para que não possa produzir efeito, e chamam ao cativo o referido escravo, para dele poderem dispôr como lhes aprouver.<sup>244</sup>

Em 1831, foi a vez de D. Ricarda Maria de Jesus revogar a liberdade de Floriano, pardo, coartado em escritura de 31 de outubro de 1815. Dizia a proprietária que estava

...persuadida de que ele cumprisse com os deveres da condição, servindo-a e acompanhando-a com aquele respeito a que era obrigado, pelo contrário tem-se pessimamente conduzido, faltando-lhe mais de uma vez com o respeito, entregando-se a deboches e cometendo crimes, de que lhe tem resultado prisões, em consequência do que tendo-se o dito escravo feito indigno daquela graça da liberdade futura.<sup>245</sup>

Antônio José da Cunha, em 1829, revogou a liberdade condicional de João e de José, ambos de nação Congo, realizada em “escritos particulares” e registrados no cartório em 12 de abril de 1825. O argumento era o de os escravos terem-lhe fugido sem justos motivos e

por não terem dado justas contas dos seus jornais, e finalmente por terem atentado contra a vida do outorgante, usando de armas proibidas, que lhe tem sido encontradas não só por este, como por outras pessoas.<sup>246</sup>

Não existem estudos para o Brasil que analisem sistematicamente a anulação da liberdade conquistada pelo escravo. Há somente relatos, na documentação, com ameaças dos senhores a usarem a lei. Encontrei somente anulação de promessa de liberdade, documento designado como “escritura de revogação de liberdade” a escravos coartados ou libertados condicionalmente, para o Rio de Janeiro, em livros de notas cartoriais, como os casos acima referidos. Não encontrei revogação da promessa de liberdade em livros de notas para outras áreas que pesquisei. Também não encontrei, em nenhuma das regiões, a revogação da liberdade para pessoas já libertas, ou seja, as que cumpriram prazos, preços

---

<sup>243</sup> Cf. KARASCH (2000).

<sup>244</sup> Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 1º. Ofício de Notas, livro 237, folha 210 verso.

<sup>245</sup> Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 1º. Ofício de Notas, livro 236, folha 134 verso.

<sup>246</sup> Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 1º. Ofício de Notas, livro 234, folha 152.

ou outras condições estipuladas e que já estavam de posse de sua carta de alforria ou de outro instrumento legal que a viabilizasse.

Os três casos têm em comum o longo tempo necessário para o escravo tornar-se livre. Aparentemente, a estratégia dos senhores era prometer a liberdade para ser melhor servidos. Na revogação, realmente, apareceu sempre o argumento de que os escravos não fizeram os serviços que deveriam, além de terem ofendido moral ou fisicamente aos senhores. Mas, estava previsto em Lei que em casos de ingratidão era possível retirar a liberdade. E os senhores sabiam disso. Ressalto, novamente, que os casos encontrados referem-se a escravos que ainda não eram formalmente livres, ou seja, havia somente a promessa da liberdade, e eles não estavam, ainda, de posse do principal instrumento que a legalizava: a “carta de liberdade” ou “carta de alforria”.

Silvia Lara descreve uma tentativa de anulação de uma liberdade já adquirida por parte do ex-escravo Francisco, cujo antigo senhor, o Reverendo João de Andrade Mota, alegava o roubo feito por Francisco de uma crioulinha que lhe havia comprado e por ofensas e injúrias a ele. Por tudo isso, o Reverendo pedia que Francisco fosse novamente reduzido ao cativo. A autora não refere se foi possível saber o resultado da contenda, mas acredito que, como vários processos por ela analisado, a decisão final não estava disponível na documentação<sup>247</sup>.

Nos estudos sobre escravidão, no Brasil, não consta que fosse comum a prática de se retirar a liberdade conquistada pelo escravo, mas, deve-se ressaltar, são poucas as pesquisas sobre o tema. Há inúmeros relatos de reescravização ou de “cativeiro injusto”<sup>248</sup>. Existem algumas pesquisas para o século XIX que analisam casos, não de revogação, mas de comprovação da liberdade por parte de escravos que se diziam livres. O mecanismo jurídico, pelo menos naquele século, era ele entrar, através de procuradores, com um processo de “ação de liberdade”<sup>249</sup>.

Sendo uma propriedade, o escravo, como qualquer outra mercadoria, só poderia ser alienado caso o proprietário assim o quisesse. Dessa forma, mesmo tendo o equivalente ao seu preço, o senhor não era obrigado a alforriá-lo. Só o faria se fosse de sua vontade, o que se interpretava como uma doação, mesmo paga. Somente em 1871 estabeleceu-se, em lei, que o senhor estaria obrigado a alforriar o escravo que lhe desse o equivalente ao seu preço. Conseguir a liberdade, portanto, dependia dos argumentos que o escravo teria de usar para, onerosa ou gratuitamente, convencer o senhor a concedê-la. O trabalho de Keila Grinberg sugere que, embora nada tivesse estipulado na legislação sobre a necessidade do senhor em permitir a alforria, o direito costumeiro orientava juízes e demais magistrados que avaliavam as ações de liberdade, fazendo com que eles tendessem a optar pela liberdade, pelo menos no século XIX. Mas, ao que tudo indica, a tendência em se optar pela liberdade era mais antiga.

Maria Beatriz Nizza da Silva, em artigo recente, relatou casos, para o período colonial, de interferência dos poderes metropolitanos na relação entre senhores e escravos, quando os últimos queriam e os senhores negavam a alforria<sup>250</sup>. Nos casos citados pela autora, alguns escravos recorreram à autoridade mais próxima. Deve-se ressaltar que o recurso a este tipo de autoridade somente permitia que os governadores tentassem

---

<sup>247</sup> LARA (1988), pp., 265-6.

<sup>248</sup> Cf. LARA (1988); RUSSELL-WOOD (1995).

<sup>249</sup> Uma das pesquisas mais interessantes sobre direito positivo e direito costumeiro no Brasil do século XIX é a de GRINBERG (1994). Uma das pioneiras no tema foi CUNHA (1986).

<sup>250</sup> Cf. SILVA (2000).

convencer o senhor à concessão pleiteada, enquanto que os monarcas tinham o poder de conceder a liberdade como uma graça, à revelia do senhor. José, mulato, escravo de Pedro da Cunha, ofereceu 140\$000 ao seu senhor em troca de sua liberdade, em 1774. O senhor recusou. José, então, apelou ao governador do Maranhão, que solicitou ao senhor que explicasse os motivos da recusa. Pedro informou que o escravo era oficial de alfaiate, sendo-lhe útil também em outras tarefas. Como tinha uma grande família, ficar sem o escravo lhe acarretaria grande prejuízo. Além disso, alegou dispositivo da Lei, que dizia que ninguém era obrigado a vender seu “herdamento” e coisas sem sua vontade. Referia-se à lei inscrita nas Ordenações Filipinas, Livro IV, tit. 11.

Nesse processo, segundo a autora, opunham-se duas concepções: o “estado natural” e o “direito das gentes”. O ouvidor foi chamado para opinar e afirmou que “Todos sabem que a escravidão é diametralmente oposta e repugnante à liberdade dos homens considerados segundo o seu estado natural e que eles têm um certo e incontestável direito para a poderem reivindicar”. Argumentou, então, que as Leis da Natureza são pela liberdade e que a escravidão é uma “invenção do Direito das Gentes, e que a primeira deve ser superior à segunda. A grande questão era a de que o escravo tinha condições de comprar sua liberdade, e que isto não traria prejuízo ao seu senhor. Negar esta possibilidade seria ir contra o “estado natural”<sup>251</sup>.

Deve-se ter em mente que, na segunda metade do século XVIII, a discussão sobre a legitimidade da escravidão estava em pauta, inserido no contexto mais amplo do iluminismo. Diversos estados europeus aboliram a escravidão e passaram a perseguir os que não o fizeram. Portugal aboliu a escravidão em 1773, mas esta lei não foi, absolutamente, estendida ao Brasil. De qualquer forma, o apelo para que a liberdade fosse condição superior à escravidão passou a ser considerada como bom argumento para os escravos que queriam e tinham condições econômicas para comprar sua liberdade.

Silvia Lara e Russell-Wood citaram casos de escravos, ainda no século XVIII, que foram mais além e apelaram diretamente ao rei para conseguir a alforria negada por seus senhores ou herdeiros<sup>252</sup>. O brasilianista Russell-Wood, ao analisar os apelos feitos por africanos e seus descendentes aos soberanos portugueses, no início do século XVIII (antes, portanto, da influência das idéias iluministas), concluiu que “... a Coroa mostrou ser extraordinariamente sensível aos apelos pessoais à graça régia”<sup>253</sup>. Realmente, quase todos os casos em que os escravos resolveram apelar diretamente à Coroa para que o senhor aceitasse sua liberdade tiveram aprovação dos monarcas portugueses. Russell-Wood afirma que a tendência à aprovação pelos monarcas significava manter a imagem de soberanos movidos à compaixão e à piedade. Uma carta do vice-rei conde dos Arcos para o rei D. José, em 1756, reflete bem este ponto de vista: “De nenhuma maneira pode ter lugar ... que V. Majestade, monarca tão pio e católico como sempre foram os reis de Portugal, proíba as prestações de liberdade que cada um dos miseráveis cativos a quem a fortuna ou a desgraça, justa ou injustamente, nasceu no jugo da escravidão, se não possa remir ou livrar dela, comprando-a a seu senhor quando ele lha queira vender, porque é, sobre contrário, repugnante ao Direito Natural e às leis divinas e civis, do amor e caridade do próximo...”<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> SILVA (2000), pp. 301-2.

<sup>252</sup> Cf. LARA (1988).

<sup>253</sup> RUSSELL-WOOD (1995), p. 218.

<sup>254</sup> De Arcos para o rei, 10 de agosto de 1756. APB, Ordens régias, vol. 54, fls. 97-99v; publicado em *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia do coronel Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva*, anotador Dr. Braz do

O argumento usado pelos escravos para que os senhores aceitassem libertá-los era quase sempre o de que não tinham um cativo justo. Alegavam que eram maltratados e seviciados, não recebiam alimentação e vestimentas adequadas ou estavam sujeitos a solicitações sexuais com as quais não concordavam. Propunham, então, pagar por sua liberdade um valor adequado. O interessante desse tipo de solicitação, feita diretamente aos monarcas, é que os senhores, nos casos apresentados, não eram ouvidos. Ou seja, não havia uma forma deles darem suas versões. As decisões eram tomadas à sua revelia. Por outro lado, desconhece-se a forma com que as petições dos escravos chegavam aos monarcas, assim como também se ignora quem as redigia e quem as levava a Portugal.

Deve-se ressaltar, entretanto, que a esmagadora maioria das tentativas de alforria e de sua efetiva realização, no Brasil, era resultado das agências dos escravos em relação aos seus senhores, em que a interferência de poderes metropolitanos não se fazia sentir. Dependia, portanto, das leis costumeiras que orientavam colonos e escravos, do potencial de convencimento que tinham os escravos e de estratégias de lutas ou de acordos pessoais.

Para entender melhor as condições da grande maioria das alforrias, é necessário tecer alguns comentários sobre a legislação do Reino Português, no período colonial, que vigia também para a Colônia, e que foi seguida, em grande parte, pelo Estado Imperial brasileiro.

### ***Legislação sobre escravidão e alforria – direito costumeiro***

A palavra “alforria” vem do árabe *Al-burruá*, que significa liberdade do cativo concedida ao escravo. Juntamente com a escravidão, a alforria foi uma prática incorporada à legislação portuguesa pelo direito costumeiro. Tinha-se escravo e podia-se alforriá-lo. As ordenações afonsinas, manuelinas e filipinas não tratam das formas em que seria possível a alforria, posto que as pressupunham já existentes e praticadas, mas sim das possibilidades de se retirar a alforria, com muitas de suas determinações inspiradas no direito romano.

A legislação contida nas Ordenações Filipinas, que se referia à retirada da alforria, toda ela era uma cópia integral das Ordenações Manuelinas. Portanto, mantiveram-se por séculos as determinações gerais que tratavam da alforria, embora algumas leis tenham sido editadas no decorrer do período, quase todas aplicadas a casos bem específicos. Deve-se ressaltar que a legislação contida nas ordenações abarca a escravidão de pessoas não necessariamente negras. Em Portugal sempre houve escravidão, principalmente a de muçulmanos conseguidos nas guerras de reconquista, em particular a partir do século XIII<sup>255</sup>. A legislação, portanto, tratava de escravos em geral. Mas, as determinações são sobre a possibilidade de retirada da alforria, e não sobre as condições da alforria, como se pode ver pelo livro Quarto, Título LXIII, das Ordenações Filipinas:

Das doações puras e alforria, que se podem revogar por causa de ingratidão

As doações puras e simplesmente feitas sem alguma condição, ou causa passada, presente, ou futura, tanto que são feitas per consentimento dos que as fazem e aceitação daqueles, a que são feitas, ou do Tabelião, ou pessoa, que per Direito em seu nome pôde aceitar, logo são firmes e perfeitas, de maneira que em tempo algum não podem ser revogadas. Porém, se aqueles, a que foram feitas, forem ingratos contra os que lhas fizeram, com razão podem per eles as ditas doações ser revogadas por causa de ingratidão.

---

Amaral, 6 vols. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1925, vol. 2, pp. 428-29. Apud, RUSSELL-WOOD (1995), p. 226.

<sup>255</sup> VERLINDER (1949); HERRS (1983). Apud CALAINHO (2000).

Listam-se, a seguir, as causas que poderiam dar ensejo à revogação da doação de liberdade, destacando-se o atentado contra a vida do doador, injúria grave à sua pessoa, ato que viesse a prejudicar a fazenda do doador, mesmo que o prejuízo não tenha se realizado, porque o importante é a intenção etc.<sup>256</sup> (Ver legislação completa no ANEXO 1).

A legislação sobre o escravo se introduz na legislação sobre direito de propriedade, inclusive no que se refere à alienação. A escravidão é um dado, o escravo é uma propriedade como outra qualquer, e é sujeita à legislação sobre propriedade. Há casos de “direito consuetudinário”, de que não trata a legislação portuguesa, é óbvio, formalmente. Parece ser o caso da alforria, amplamente praticada, com base nos costumes de cada terra. Algumas leis foram encontradas sobre o direito à alforria, em determinadas circunstâncias, após a publicação das Ordenações Filipinas. Perdigão Malheiro realizou um arrolamento sobre a prática e as leis que determinavam a liberdade de cativo, nos dando notícias de muitas delas, inclusive a consuetudinária, algumas com certeza vigentes no período colonial; outras, eu ignoro.

Estariam livres da escravidão as pessoas enquadradas nas seguintes condições:

1 – a morte natural extingue a escravidão, como já vimos – se ressuscitasse, seria como livre – questionou-se a respeito dos que fossem salvos por alguém de morte certa em caso de naufrágio;

2 – o descendente, ascendente ou outro parente, consanguíneo ou afim, como vimos acima [sic.];

3 – o cônjuge não pode ser escravo de outro cônjuge – Como já vimos, seria repugnante à comunhão de vida, e aos direitos e deveres recíprocos entre os cônjuges. O Padre Bremeu no seu tantas vezes citado – Universo Jurídico – trat. 1º tit. 7º parágrafo 6º refere, fundado em Rebello, que tal era o costume inveterado no Reino de Portugal; é pois Direito Consuetudinário<sup>257</sup> próprio. Concorde o Repert. Das ord. Nota b ao verbo Filho natural do peão e de escrava sua, com Arouca e outros. *V. Provis. De 8 de agosto de 1821 (Coll. Nab.). Decisão do Inst. Dos Adv. Bras., em sessão de 12 de setembro e 15 de outubro de 1859.*

4 – o escravo enfeitado ou exposto – fica livre e ingênuo na forma do Alv. de 31 de janeiro de 1775, parágrafo 7º, segundo a provis. de 22 de fevereiro de 1823. Houve por bem, conformando-me com a sobredita consulta (da Mesa do Desembargo do Passo), por minha Imperial Resolução de 19 de dezembro do ano próximo passado, determinar (como por esta determino) que fiquem gozando da liberdade em toda a sua extensão os referidos expostos de cor preta ou parda, por serem tais os direitos e privilégios da ingenuidade de que trata o referido parágrafo 7º do Alv. de 31 de janeiro de 1775; devemos portanto, entender-se em observância e complemento do mesmo parágrafo 7º do dito Alvará. O Aviso de 11 de abril de 1846 implicitamente o confirma.

5 – aquele que manifesta diamante de 20 quilates e para cima, era liberto, indenizando-se ao senhor com 400\$000. – *Lei de dezembro de 1734.*

6 – aquele que denuncia a sonegação de diamantes pelo senhor, igualmente, e recebia mais o prêmio de 200\$000. – *idem.*

---

<sup>256</sup> Consultei a seguinte edição das Ordenações Filipinas (editada pela primeira vez em 1603): Edição “fac-simile” da edição feita por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870, com nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, pp. 6-7.

<sup>257</sup> Fundado nos costumes; costumado, costumeiro, habitual.

7 – Também obtinham a liberdade o escravo que denunciasse o extravio ou contrabando de tapinhoã e pau-brasil. – *Ord. De 9 de abril de 1809*

8 – O irmão da Irmandade de S. Benedito, resgatado por esta nos casos de sevícia e venda vingativa do senhor – *Prov. De 27 de novembro de 1779.*

9 – O abandonado por inválido, se restabelece, não deve voltar ao cativeiro – Assim dá a entender a Provis. De 1º de dezembro de 1823, bem que não o decidisse teminantemente.

10 – Pela saída do escravo para fora do Império; pois, voltando, é como livre, salvos unicamente os casos de fuga e de convenção em contrário. – Os alvarás de 19 de setembro de 1761 e 16 de janeiro de 1773, explicados pelos Avisos de 7 de janeiro de 1767 e 22 de fevereiro de 1776, e o Alvará de 10 de março de 1800 declararam livres os pretos e pardos que chegassem a Portugal, exceto os fugidos do ultramar ou empregados como marinheiros<sup>258</sup>.

11 – Pela prescrição<sup>259</sup>

Nesta relação apresentada por Perdigão Malheiro, infere-se que somente após 1850 muitas das possibilidades de alforria já presentes no direito consuetudinário foram transformadas em letras. O autor vai à escravidão judaica, cristã, grega, romana etc., além do direito romano, para justificar o direito à liberdade acima de tudo. Realmente, a segunda metade do século XIX foi um período de descrédito cada vez maior da escravidão, como instituição, principalmente porque cada vez menos pessoas poderiam ter acesso à mão-de-obra escrava, restrita que estava aos mais ricos. Obviamente que a interferência inglesa teve um papel preponderante no combate ao tráfico negreiro e, como consequência, na crítica ao próprio regime escravista. Cada vez mais o direito à liberdade se sobrepôs ao direito de propriedade, e o jurista Perdigão Malheiro representou bem o seu tempo.

Manuela Carneiro da Cunha, num interessante artigo sobre alforria, de 1983, discutiu um ponto que teria sido consenso entre diversos estudiosos, baseados que estavam nos relatos de época. Segundo a autora, durante anos a historiografia acreditou que havia uma lei formal que obrigava um senhor a libertar o escravo que desse o equivalente a seu preço. Esse engano teria sua origem em declaração do inglês Henry Koster, lavrador de cana em Pernambuco, no começo do século XIX, repetida por viajantes posteriores e, depois, por historiadores como Tannenbaum e Elkins<sup>260</sup>. Koster havia escrito que: “O escravo pode obrigar o seu senhor a manumiti-lo, desde que lhe ofereça a quantia pela qual foi comprado, ou o preço pelo qual poderia ser vendido, se este preço for superior ao que valia o escravo na época em que foi comprado”<sup>261</sup>. Na realidade, esta pretensa lei sugerida por Koster só passou a existir em 1871, embutida na que se convencionou denominar de “Lei do Ventre Livre”. Incontestavelmente, porém, Manuela Carneiro da Cunha afirma que,

---

<sup>258</sup> Segundo o Alvará de 19 de setembro de 1761, passavam a ser livres os escravos que chegassem à metrópole, vindos do ultramar, “sem necessitarem de outra alguma carta de manumissão, ou alforria, nem de outro despacho, além das certidões dos administradores e oficiais das Alfândegas dos lugares onde portarem”. Esta medida foi reiterada pelos Avisos de 12 de agosto de 1763, 2 de janeiro de 1767, sendo estendida às ilhas portuguesas adjacentes pela Carta Ofício de 14 de junho de 1768. Era negada a liberdade, porém, aos escravos tripulantes dos navios que fossem matriculados, como está no Aviso de 22 de fevereiro de 1776 e no Alvará de 10 de março de 1800. Dados fornecidos por LARA (1988), pp. 249-250.

<sup>259</sup> Cf. MALHEIRO (1976).

<sup>260</sup> Cf. TANNENBAUM (1968); ELKINS (1959). Apud CUNHA (1983).

<sup>261</sup> Cf. KOSTER (1978)



apesar de não explícita de maneira formal, o ato de alforriar escravos que dessem o seu valor inseria-se em lei costumeira e era amplamente realizado.

### *A historiografia sobre alforria no Brasil*

Durante muito tempo, a alforria foi tema irrelevante para a historiografia, pressupondo-se que ela tinha alcançado pouquíssimos escravos. Antes de 1970, somente há indicação de uma pesquisa que utilizou cartas de alforria<sup>262</sup>. Richard Graham<sup>263</sup>, no início da década de 1970, chamou a atenção para a necessidade de se estudar a alforria. Vários estudos, então, foram realizados, a grande maioria para o século XIX, alguns começando nas últimas décadas do século XVIII<sup>264</sup>. Poucos tratam do período colonial.

Até pelo menos o final da década de 1970, argumentava-se que a alforria destinava-se, primordialmente, a libertar senhores de gastos inúteis, pois se imaginava que a maioria dos alforriados compunha-se de velhos ou imprestáveis para o serviço. Essas conclusões careciam de fontes que as comprovavam. Baseavam-se, em geral, em relatos de viajantes e cronistas. Posteriormente, consideraram-se outras variáveis para a libertação de escravos, mas permaneceu a idéia de que a alforria ocorria em função dos interesses dos senhores, nunca dos escravos.

Um bom exemplo dessa idéia está em Jacob Gorender, no livro “O Escravismo Colonial”, que afirmou: “Um desses motivos [para a concessão da alforria], antes abordado, consistiu no interesse dos proprietários em se desvencilharem da carga de escravos velhos e inválidos em geral (...). Conquanto faltem estatísticas a respeito, não será demasiado supor que elevada porcentagem de alforriados pertencesse à categoria dos inválidos”<sup>265</sup>. Para esse autor, também períodos de depressão econômica profunda poderiam aumentar o número de alforrias, pois os senhores ficariam impossibilitados de sustentar seus escravos e não encontravam mercado para os vender.

Um outro motivo para as alforrias seriam as razões afetivas e sentimentais, quase sempre em testamento, sendo mais comum em áreas urbanas do que nas rurais e recaíam sobre escravos domésticos e seus filhos.

Jacob Gorender, numa edição revisada de “O Escravismo Colonial”, de 1985, após a consideração de trabalhos já realizados, concluiu que o padrão de alforrias, no Brasil, consistia em: a) maioria de alforrias onerosas e gratuitas condicionais, tomadas em conjunto; b) proporção relevante de alforrias gratuitas incondicionais; c) maior incidência das alforrias na escravidão urbana do que na escravidão rural; d) alforrias mais frequentes nas fases de depressão e menos frequentes nas fases de prosperidade; e) maioria de mulheres entre os alforriados, embora fossem minoria entre os escravos; f) elevado percentual de domésticos entre os alforriados; g) maior incidência proporcional de alforrias entre os pardos do que entre os pretos; h) elevado percentual de velhos e inválidos entre os

---

<sup>262</sup> Cf. DAGLIONE (1968-69).

<sup>263</sup> Cf. GRAHAM (1970) (1979).

<sup>264</sup> Cf. BELLINI (1988); CUNHA (1986); EISENBERG (1989a); EISENBERG (1989b); GALLIZA (1979); GORENDER (1985); GRINBERG (1994); HIGGINS (1999); KARASCH (2000); KARASCH (1998); KIERNAN (1978); KIERNAN (1976); MATTOSO (1982); LEWKOWICZ (set.1988/fev.1989); LIMA & VENANCIO (1988); MATTOSO (1982); MATTOSO & KLEIN & ENGERMAN (1988); MATTOSO (1979); MOTT (1973); NISHIDA (1993); OLIVEIRA (1988); PAIVA (1995); PELÁEZ (1972); RUSSELL-WOOD (1982); SCHWARTZ (1974); SLENES (1976); VERGER (1992); XAVIER (1996).

<sup>265</sup> GORENDER (1978), p. 346.

alforriados”<sup>266</sup>. Em suma, escravos nada ou quase nada interferiam em sua alforria, a não ser como agentes passivos das vontades ou condições econômicas ou sentimentais de seus senhores.

Algumas dessas conclusões foram descartadas. Uma delas é sobre a idade dos alforriados. Mattoso, Klein e Engerman, trabalhando com 45% das cartas de alforria onerosas condicionais, calcularam em somente 5% o número de idosos, 12% o de crianças e 83% o de adultos. Não foram computados, do conjunto das cartas, 26% de escravos alforriados sem ônus nem os libertados na pia batismal, cujo contingente era majoritariamente constituído por crianças<sup>267</sup>. Dados de registros de batismo e de testamentos, de Campos dos Goitacases, comprovam situação muito semelhante. Nos testamentos que analisei, foram concedidas alforrias (onerosas, sob condição ou gratuitamente) a 66 pessoas, sendo que as crianças representaram 41% do total, todas gratuitas; os adultos, 50% (muitas sob condição ou onerosas) e os velhos, 9% (como as crianças, todas gratuitas), números que não destoam dos encontrados em outros estudos sobre alforrias. O interessante é que, por eu ter também o inventário, pude ver a idade aproximada dos adultos. A média foi de 22 anos, sendo que a mulher mais velha alforriada tinha 30 anos e a mais nova, 18. Todas estavam, portanto, aptas à procriação. No batismo, foram libertadas na pia, entre os anos de 1748 e 1798, só na freguesia de São Salvador, 160 crianças, numa média de 3 por ano.<sup>268</sup>

Na Freguesia de São Gonçalo, do Recôncavo da Guanabara, entre os anos de 1671 e 1706, foram libertados 45 escravos, em testamentos, transcritos em registros de óbitos. As taxas foram mais ou menos as mesmas das encontradas na Capitania da Paraíba do Sul, no século XVIII: 58% de crianças, 35% de adultos e 9% de velhos<sup>269</sup>. Ao que tudo indica, a escolha de escravos para alforrias, pelo menos as testamentárias, tinha o mesmo padrão entre os séculos XVII e XIX, em várias regiões. Kátia Mattoso afirma que em nenhum momento a libertação de velhos representou mais de 10% do total dos alforriados<sup>270</sup>.

Posso concluir, portanto, que a alforria de crianças era a privilegiada, e que, mesmo com uma alta mortalidade infantil, a maior parte dos forros não era necessariamente velha, dada a relativa baixa idade de alforria dos adultos.

Por outro lado, tentativas do tipo que fez Jacob Gorender de encontrar um padrão típico de alforrias para o Brasil foram questionadas por Peter Eisenberg: “Trabalhamos com a hipótese básica de que muitas características do alforriado-“padrão” variavam conforme determinações históricas específicas no tempo e no espaço. Seria mais informativo discutir essas transformações históricas na alforria do que insistir num padrão único para o Brasil em quase quatro séculos de história”<sup>271</sup>. É extremamente difícil identificar se uma região encontrava-se em período de crescimento ou de depressão econômica, haja vista os erros cometidos em relação a Minas Gerais, por exemplo, no final do período de mineração. Estudiosos consideraram, como Celso Furtado, que houve um declínio absoluto no grau de riqueza da região, transformando-a numa área de

---

<sup>266</sup> GORENDER (1985), pp. 354-55.

<sup>267</sup> MATTOSO; KLEIN; ENGERMAN in REIS (1988).

<sup>268</sup> FARIA (1998), cap. II.

<sup>269</sup> FARIA (1998), cap. II.

<sup>270</sup> MATTOSO (1982), p.186.

<sup>271</sup> EISENBERG (1989), p. 257.

“miseráveis”<sup>272</sup>. Estudos posteriores, entretanto, demonstraram que grande parte da Capitania, depois Província, de Minas Gerais tornou-se extremamente importante no fornecimento de alimentos para o mercado interno. No século XIX, inclusive, era detentora do maior contingente de escravos do Brasil.

Também é comum, na historiografia, a referência de que as alforrias eram mais freqüentes nas zonas urbanas do que nas rurais. Inicialmente, tal afirmativa foi mais hipotética do que comprovada com números. Era um exercício de lógica. Escravos urbanos tinham ofícios mais especializados do que os rurais e muitos viviam “ao ganho” estando, portanto, mais propensos a acumular pecúlio pela diferença entre o que haviam conseguido com seu trabalho, no dia, e quanto deveriam entregar ao seu senhor como jornal. O mesmo raciocínio se aplicava aos escravos das minas. O roubo de ouro virou lenda entre escravos mineradores. Havia, inclusive, a possibilidade de alforria em caso de descobertas de diamantes e de delações de roubo ou sonegação<sup>273</sup>.

Os estudos empíricos parecem corroborar estas hipóteses, embora haja algumas questões importantes que não devem ser descartadas. Peter Eisenberg sugere que a qualificação profissional realmente poderia ajudar na alforria, mas a quantidade de mulheres escravas que prestavam serviço como domésticas e que tiveram proximidade com seus senhores deve ter contado favoravelmente para elas conseguirem a alforria, em particular aquelas conseguidas gratuitamente. Concorro com esta sugestão para explicar grande parte das alforrias. Só completo dizendo que esta situação existia tanto na zona urbana quanto na rural. Por outro lado, escravos rurais, apesar de não terem, como os urbanos, uma maior diversificação de ofícios, tinham acesso à terra e ao plantio de produtos que eram de sua propriedade. Vendiam o resultado de seu trabalho e/ou de sua família, sendo possível também a eles acumular pecúlio. Não eram só os escravos urbanos e das regiões mineradoras que tinham possibilidade de acumular bens ou dinheiro.

Ampliando ainda mais o enfoque, sabe-se que cartórios só existiam nas zonas “urbanas”, e era lá que se registravam as alforrias. Registravam-se, portanto, escravos de vários lugares, não necessariamente só da cidade, vila ou lugarejo. Descobrir em que estavam inseridos esses escravos é tarefa praticamente impossível, pois o documento não traz esse tipo de informação. Stuart Schwartz, analisando 1.160 cartas de alforrias de Salvador, entre 1684 e 1745, não conseguiu identificar a atividade econômica ou o local de residência da esmagadora maioria dos senhores. Só houve referência ao local de residência em 277 casos. Destes, 75% estavam localizados fora da cidade. O autor conclui que a alta porcentagem de registros de pessoas residentes fora de Salvador indicaria que os demais 883 casos referiam-se a pessoas que moravam na própria cidade, já que não haveria necessidade de maiores identificações. Apesar de entender a lógica de seu raciocínio, não creio que a hipótese esteja correta, pois existiram, em contra-partida, 25% dos que registraram seus endereços dentro dos limites da cidade. Por que? O que poderia diferenciar um do outro? Acho que indistintamente não se fazia referência ao local de moradia ou ocupação tanto dos que moravam dentro ou fora dos limites da cidade de Salvador. Além do mais, pode-se inferir que muitos dos que tinham casas na cidade também eram proprietários de bens rurais, sendo impossível saber se os que conseguiram a alforria eram os que se dedicavam aos ofícios rurais ou urbanos.

Há, também, o documento que estabelece a alforria. Havia três modos legais de um ex-escravo comprovar seu estado de livre: 1 - a carta ou “papel de liberdade”, assinada

---

<sup>272</sup> Cf. FURTADO (1959).

<sup>273</sup> Cf. MALHEIRO (1976)

somente pelo senhor ou por outro, a seu rogo, algumas vezes registrada em cartório em livros de notas, outras somente como um papel particular; 2 - o testamento ou codicilo; 3 - a pia batismal. Todas as formas, mesmo as particulares, valiam como comprovação da liberdade. Ter acesso a todos esses documentos de uma mesma região num dado período de tempo ainda não foi tarefa conseguida por nenhum historiador. Conseqüentemente, ainda não se pode dizer com segurança que a maioria das alforrias privilegiava escravos urbanos.

Deve-se concluir, de qualquer forma, concordando com Peter Eisenberg, que é impossível estabelecer um padrão único para as alforrias no Brasil. Estabelecer um padrão típico não seria nem necessário, pois foi justamente a diversidade que caracterizou o Brasil escravista, além de ser muito mais interessante e complexo os modos como os negros, fossem escravos ou forros, viviam e conseguiam certos ganhos adquiridos por sua própria “indústria”, fosse no trato profissional, fosse no afetivo.

### ***Instrumentos legais da alforria***

Os estudiosos, de maneira geral, têm como certa a vontade, inerente aos negros, em deixar de ser escravos. Os mecanismos poderiam variar, desde uma maior carga de trabalho para juntar o equivalente ao seu preço e pagar ao senhor, no caso das alforrias onerosas, quanto na dedicação ao seu dono, para que fosse feita gratuitamente. Mesmo tendo o escravo o equivalente ao seu valor, o senhor não estava obrigado a concedê-la. O ato de alforriar era considerado uma concessão senhorial e, mesmo sendo onerosa para o escravo, a justificativa recorrente para a outorga eram os “bons serviços prestados” pelo próprio escravo ou seu parente.

Foi muito comum a referência, na alforria de crianças, aos bons serviços prestados pela mãe. Quase nunca se alude ao pai. Em cartas de liberdade e em testamentos, afirmava-se que o ato foi por livre e espontânea vontade do senhor, “sem constrangimento de pessoa alguma”. Em 1829, na cidade do Rio de Janeiro, Francisco Lopes e sua mulher revogaram a liberdade de Luzia, parda. A mulher do outorgante havia passado um escrito de liberdade à referida escrava, no dia 23 de janeiro de 1828, no qual não havia a assinatura do marido, meeiro dos bens do casal. Por esse motivo, queriam revogar a tal escritura. Mas, argumentou-se, também, que ela havia sido induzida ao erro “por pessoas mal-intencionadas”. Além do mais, a escrava passou a portar-se mal. Nas suas palavras, “a referida escrava lhe tem sido depois ingrata, e tem deixado de cumprir a condição, fugindo a muitos meses de sua casa, e deixando de lhe prestar serviços circunstanciais”<sup>274</sup>. Nesse caso, foram usados vários argumentos previstos em lei para a revogação da promessa de liberdade: indução por parte de terceiros, falta de prestação de serviço, ingratidão e ausência de assinatura de um dos proprietários. A revogação foi aceita e registrada pelo órgão competente.

É difícil o cálculo sobre o número de escravos que conseguiu a alforria, pois são poucas as áreas que dispõem de mapas estatísticos de população e pelos vários documentos aceitos como registro de liberdade, raro sendo a região que conta, hoje, com todos eles. Estudos estimam, no entanto, que proporcionalmente poucos foram os escravos privilegiados. Alguns estabelecem que entre 0,5 e 2% da população escrava conseguiam a alforria, mas os dados são fragmentados e pouco confiáveis, não sendo possível estabelecer uma proporção fixa, principalmente porque o tipo, o número e a qualidade das alforrias variaram muito no tempo e no espaço.

---

<sup>274</sup> Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 1º. Ofício de Notas, livro 234, folha 215 verso.

A maioria dos autores que analisou as alforrias o fez somente pela quantificação das cartas de liberdade passadas em cartórios e registradas em Livros de Notas. Mas havia, também, as testamentárias e as na pia batismal. James Kirernam<sup>275</sup>, analisando alforrias em Parati, entre 1789 e 1822, demonstrou ser o número de crianças alforriadas na pia batismal quase o mesmo das que tiveram alforrias registradas em cartório. Ao comparar os dois documentos, o autor constatou não serem as mesmas crianças. Comprovou, então, pelo menos para Parati, no período assinalado (mas provavelmente também ocorrendo em outras áreas) que o registro de batismo funcionava como documento que atestava a condição de livre. O mesmo ocorria com os testamentos, sendo este o instrumento legal de sua liberdade, embora mais alforrias testamentárias fossem registradas em cartórios do que as na pia batismal. Nada havia, na legislação, que obrigasse o registro da carta de alforria em cartório. Nem mesmo para a compra ou venda de escravos era necessário o registro público. Somente em 1860 estipulou-se esta exigência, mas só para valores superiores a 200\$000.

É muito difícil conseguir acesso aos três tipos de documentos para uma mesma região para se comparar os nomes dos escravos e saber se eram os mesmos ou não. O que se pode concluir, por ora, é que somente a análise de cartas de liberdade não dá conta do conjunto dos alforriados. A proporção deles deve ter sido maior do que se tem pensado até o momento, assim como também deve ser diferente a composição deles, ou seja, sexo, idade, origem etc.

Mesmo com as limitações apontadas, penso que os alforriados formam um grupo relativamente reduzido se comparado ao número de escravos. Deve-se considerar, entretanto, que a frequência na concessão de alforrias, no Brasil, gerou uma grande massa de “pardos”, termo genérico que designava os descendentes de africanos, que representava uma enorme parcela da população livre em quase todos os lugares do Brasil onde a escravidão foi representativa como mão-de-obra. Portanto, se inicialmente os alforriados podem ser considerados como sendo em pequeno número, seus descendentes foram extremamente numerosos. Em 1799, na população livre da cidade do Rio de Janeiro, composta por 28.390 pessoas, 31% foram considerados “pardos libertos” e “pretos libertos”, o que pode dar idéia de que todos eram escravos alforriados, o que não deve ser possível. Deve tratar-se dos realmente alforriados e seus descendentes. Em 1834, também no Rio de Janeiro, eles representavam 27% da população livre. Em Campos dos Goitacases, na capitania do Rio de Janeiro, em 1785, entre a população livre eles eram 35%; em 1799, 37%. Schwartz diz que, no ano da independência, “(...) a Bahia possuía uma população de 500 mil habitantes, dos quais cerca de um terço eram escravos e metade eram pessoas de cor livre, libertas e seus descendentes”<sup>276</sup>. Deve-se notar que os que faziam os recenseamentos ou redigiam os títulos podiam estar agrupando tanto os alforriados quanto os que nasceram livres, mas que eram descendentes de escravos, como “libertos”. Em todos os cálculos, portanto, os ex-escravos e seus descendentes eram numerosos e representavam uma proporção muito expressiva da população, embora extremamente mal-vista pelos contemporâneos, fossem senhores, viajantes ou historiadores que os analisavam.

O Marquês do Lavradio, na segunda metade do século XVIII, referindo-se aos Campos dos Goitacases, afirmou:

Foram muitos anos aqueles distritos o asilo de todos os malfeitores, ladrões e assassinos, que ali se recolhiam vivendo com um despotismo e liberdade, que quase

---

<sup>275</sup> Cf. KIERNAN (1978).

<sup>276</sup> SCHWARTZ (1988), p. 276.

não conheciam sujeição de pessoas alguma, todos viviam em bastante ociosidade, *contentando-se só de cultivarem pouco mais do que lhes era preciso para sua sustentação*. [grifo meu]

Analisando a importância da criação dos terços auxiliares, comentou:

Estes povos em um país tão dilatado, tão abundante, tão rico, compondo-se a maior parte dos mesmos povos de gentes de pior educação, *de um caráter o mais libertino, como são negros, mulatos, cabras, mestiços, e outras gentes semelhantes*, não sendo sujeitos mais que ao Governador e aos magistrados, sem serem primeiro separados e costumados a conhecerem mais junto, assim outros superiores que gradualmente vão dando exemplos uns aos outros da obediência e respeito, que são depositários das leis e ordens do Soberano, fica sendo impossível o poder governar sem sossego e sujeição a uns povos semelhantes.<sup>277</sup> [grifo meu]

Considerações como estas formaram a base de análises historiográficas criadoras dos conceitos de "marginalidade", de "desclassificação" e, mesmo, de "mundo da desordem"<sup>278</sup> para tratar dos que se situavam entre senhores e escravos. Incorporaram, desta forma, as premissas do pensamento dos grupos dominantes do período escravista.

Longe de serem exceções, "marginais", "desclassificados" ou componentes do "mundo da desordem", mesmo a olhos contemporâneos, esses "andarilhos" eram vistos enquanto mão-de-obra em potencial ou adequados e subjugados ao poder de mando dos "homens bons"; por outro lado, quando livres e autônomos, significavam ameaça à ordem que se queria impor. Interpretando as palavras do Marquês do Lavradio, o governo distante redundava numa liberdade de ação e movimento indesejável ao controle social e ao sossego. A solução seria o aprendizado da obediência e da sujeição. Ao buscarem novos e/ou melhores condições de sobrevivência, os "andarilhos" tinham que, constantemente, reafirmar sua liberdade frente a terceiros (provando serem livres) e a eles próprios (ao optar por atividades autônomas e distantes de antigos ou pretensos novos senhores). Contemporaneamente, percebia-se que grande parte dos homens que se tentava controlar era de origem ou antepassado escravo. Dados dos registros paroquiais confirmam a maior movimentação dos homens alforriados do que dos nascidos livres e "brancos".<sup>279</sup>

A forma de se ter acesso à alforria podia ser gratuita, onerosa, sob condição ou uma combinação entre as três. Poderia ser onerosa para o escravo e ao mesmo tempo determinar que só seria efetivada após a morte do senhor, por exemplo. Outra situação poderia ser a gratuita estipulando um número de anos para se realizar.

Há indícios de uma certa relação entre o tipo de instrumento em que a alforria foi realizada e a forma. Em cartas de alforria ou "carta de liberdade", para diversas regiões e períodos para que há estudos, grande parte delas foi onerosa para o escravo. Mary Karasch, analisando 1.319 cartas para o período de 1807 a 1831, do Cartório do 1º. Ofício de Notas do Rio de Janeiro, concluiu que raramente a alforria era gratuita<sup>280</sup>. Em 39,4% dos casos, elas foram compradas; em 21,6%, havia alguma condição, como a prestação de serviço por um certo tempo ou até a morte do senhor ou de algum parente. Em somente 20,1% foram incondicionais. Em Campinas, São Paulo, entre 1789 e 1885, também a grande maioria era

---

<sup>277</sup>LAVRADIO (1843) pp. 422 e 424.

<sup>278</sup>Cf. PRADO JUNIOR (1979); FREYRE (1987); SOUZA (1986); MATTOS (1987); FRANCO (1974).

<sup>279</sup> Cf. FARIA (1998).

<sup>280</sup> Cf. KARASCH (2000).

onerosa<sup>281</sup>. Em minhas pesquisas para o Rio de Janeiro e Minas Gerais, no século XVIII e primeira metade do XIX, a maioria envolvia o pagamento (ver Quadros V.1 e V.2). Para a cidade de Parati, no Rio de Janeiro, entre 1789 e 1820, e em certas áreas da Paraíba, entre 1850 e 1888, havia equilíbrio entre as gratuitas e onerosas. Foi a cidade de Salvador, na Bahia, que apresentou dados mais discrepantes dessa tendência, dependendo do período. Stuart Schwartz calculou que, na década de 1740, pouco mais da metade era paga, embora nos anos entre 1680 e 1730 a maioria fosse gratuita<sup>282</sup>. No século XIX, a maioria das alforrias analisadas por Mieko Nishida, para Salvador, era gratuita<sup>283</sup>.

A conclusão que se chega com os dados apresentados para diversas regiões e períodos é a de que generalizações não são possíveis, já que não é encontrado um padrão típico, o que certamente não ajuda muito. A divergência entre os dados é bastante evidente em liberdades registradas em cartórios.

### ***Alforrias testamentárias e na pia batismal***

As alforrias inscritas em testamentos trazem um dado diferente daquelas inscritas em cartas de liberdade. Minha impressão é a de que elas representam uma maior proximidade ou, mais especialmente, afetividade entre senhores e escravos, embora existam poucos estudos que trabalhem de maneira sistemática com alforrias testamentárias para que comparações possam ser realizadas. As referências às alforrias testamentárias, em diversos estudos, aparecem como exemplos ou ilustrando conclusões.

Uma exceção é o trabalho de Lúcia Bellini, que analisou 116 cartas de alforrias para a Bahia, de 1648 a 1707, e diz "(...) encontram-se alegações que sugerem relações de cumplicidade, afeto, ou a sua [do escravo] ousadia e esperteza em tirar proveito de certas situações (...)", 55% de tais alegações referiam-se a crianças, ampliadas para 71% se forem considerados os casos em que o senhor alforriava "(...) por tê-lo criado ou ainda o estar criando (...)", o que se deduz serem jovens.<sup>284</sup>

Deve-se considerar, também, que nem todos que alforriavam escravas e seus filhos se referiam ao grau de consangüinidade que porventura tivessem, em particular quando esses filhos eram resultado do adultério de senhores com escravas, suas ou de outros. A legislação, tanto civil quanto eclesiástica, impedia que se reconhecessem filhos adulterinos, tanto mais quando fossem filhos de escravas. Mas, a quantidade de mulheres alforriadas e o percentual elevado de crianças libertas em testamentos, a grande maioria gratuita para os escravos envolvidos, induzem à idéia de que muitos deles deveriam ser parentes dos testadores. Uma contra-prova é o fato da esmagadora maioria dos homens adultos ter de pagar por sua liberdade nas alforrias testamentárias, conforme se verá adiante.

Testadores de São Gonçalo, do Recôncavo da Guanabara, no século XVII, demonstraram uma constante preocupação com filhos ainda escravizados no momento de sua morte. Luiz Gomes da Silva, falecido em 1687, declarou ter:

... um mulatinho por nome Francisco, o qual por serviço de Deus e por ser meu filho dei a Hierônimo Carneiro de Albuquerque 35\$000 para o livrar de ser cativo e para assim, peço pelo amor de Deus a meus filhos e a minha filha Isabel de

---

<sup>281</sup> EISENBERG (1989), pp. 283-4.

<sup>282</sup> Cf. SCHWARTZ (1974).

<sup>283</sup> NISHIDA (1993).

<sup>284</sup> BELLINI in REIS (1988), pp. 79-80.

Andrade lhe façam uma carta de alforria, visto ser meu filho, e rogo muito a minha filha o conserve em sua companhia, doutrinando-o e castigando-o como seu irmão e tanto que for capaz de aprender algum ofício para se sustentar.<sup>285</sup>

Gonçalo Maciel, falecido em 1698, convivia com vários de seus filhos naturais, alguns ainda escravos. Em seu testamento, declarou que:

... fora casado em Vila de Conde com Maria da Costa, já defunta, e não tivera filhos dele, nem em Portugal tinha herdeiro algum. Declarou que tinha três filhos e uma filha em sua companhia, a saber: Domingos, Marcelino, Ana que tivera de uma escrava por nome Isabel; e Clemente filho de outra escrava sua por nome Maria, e outra filha casada por nome Tereza de Jesus, e assim mais outra filha por nome Úrsula, que não sabia dela. Declarou que a negra Isabel de quem tinha três filhos a deixava forra e a seus filhos. Declarou que estes que acima nomeava eram seus herdeiros e os instituía por tais daquilo que se achasse depois de seus legados e dívidas pagas.<sup>286</sup>

A alforria de filhos na pia batismal, mesmo sem o reconhecimento explícito da paternidade no momento, mas realizado anos depois, foi muito freqüente em todas as épocas e em todas as regiões. Há casos mais famosos, como o de Chica da Silva, filha de uma negra e de um português, liberta em 1753, e mãe de um filho de seu ex-senhor, o médico Manuel Pires Sardinha, que o alforriou na pia batismal mas só o reconheceu como filho e herdeiro em seu testamento<sup>287</sup>.

Havia os que se preocupavam em possibilitar a liberdade aos filhos de pessoas livres, quando filhos de suas escravas, como Bento Pinheiro de Lemos, em 1680, que afirmou:

Declarou que por bons serviços que havia recebido de Paula, mulata, sua escrava, a deixava forra e a seu filho Feliciano, livres ambos de toda escravidão, e assim seus testamenteiros lhe passarão suas cartas de alforria, por sua morte. Declarou que de Isabel, filha desta mulata, se dá por pai Rodrigo Dias, e querendo-a forrar, este por sua verba, a dê por forra e livre de toda escravidão na mesma conformidade que sua mãe e irmão”.<sup>288</sup>

As liberdades em testamentos também incluíam escravos com outros tipos de parentesco. Em 1680, Paula de Oliveira, viúva, declarou “ter uma mulatinha por nome Bastiana, a qual deixava forra, por ser filha do dito seu testamenteiro”<sup>289</sup>, que era seu filho. Libertava, portanto, sua neta. Maria de Gouveia, falecida em 1697, era dona de 22 escravos. Solteira e sem filhos, alforriou vários escravos, entre eles alguns que ela imaginava poderem ser seus parentes. Ao conhecer o murmúrio sobre a paternidade de vários escravos seus, estaria incorrendo em pecado grave caso os mantivesse no cativeiro, ao mesmo tempo em que ganhava pontos para a entrada no Céu, alforriando-os. No seu testamento,

Declarou que a mulata acima declarada chamada Águida a deixava forra e liberta *por me constar ser filha de meu sobrinho Miguel Gomes*. Declarou que deixava liberta e forra sem impedimento algum a Teodósia mulata, filha de Luíza, pelos bons serviços que recebeu de sua mãe e *por constar ser filha de meu sobrinho Antônio*. Declarou

---

<sup>285</sup> Registro de Óbito, São Gonçalo, 1687. FARIA (1998).

<sup>286</sup> Registro de Óbito, São Gonçalo, 1698. FARIA (1998).

<sup>287</sup> FURTADO (1999).

<sup>288</sup> Registro de Óbito, São Gonçalo, 1680. FARIA (1998).

<sup>289</sup> Registro de Óbito, São Gonçalo, 1680. FARIA (1998).



que deixou forro e livre a Silvestre mulato, *por me constar ser filho de meu sobrinho Pascoal Pedroso*.<sup>290</sup> [grifos meus].

Caso como o de Francisco Gonçalves Garcia, natural da Ilha da Madeira, falecido em 1693, era mais raro. O reconhecimento da paternidade de um filho adulterino talvez tenha se dado por ter sido ele concebido ao tempo de sua primeira mulher, e não da qual estava casado no momento em que testou, e por estar este filho convivendo com ele por muitos anos. Declarou que

Fora casado na Ilha da Madeira com Maria Gonçalves, da qual não tivera filho nem filha, e que de presente era casado com Bárbara da Silva, nesta freguesia, da qual tem uma filha por nome Maria (...) e sendo casado na Ilha da Madeira com sua primeira mulher, tivera um filho de uma negra cativa nesta terra, por nome Antônio, o qual por ser adulterino não pode nunca ser meu herdeiro, e só por lhe fazer esmola o forrou em vida de seu antecessor Pedro de Abreu e por ele deu 25 arrobas de açúcar e pelo criar lhe fazer esmola lhe deixava 20\$000.<sup>291</sup>

Em Campos dos Goitacases, no Rio de Janeiro, entre 1714 e 1799, em 63 testamentos analisados de proprietários de escravos, 20 alforriaram pelo menos um escravo. No total, foram alforriados 35 cativos, 69% deles mulheres e, destas, 63% gratuitamente. Dos homens, ao contrário, 64% tiveram de pagar por sua alforria. Os demais homens eram crianças, alguns libertados no momento da redação do testamento com reconhecimento da paternidade por parte do senhor.

As alforrias testamentárias não onerosas para os escravos não saíam sem ônus para os herdeiros necessários. O valor relativo à avaliação do escravo alforriado deveria sair da “terça” do testador, conforme previa a legislação portuguesa. A “terça” representava a terça parte do conjunto dos bens de um indivíduo. Os outros dois terços eram dos herdeiros necessários (descendentes – filhos; ascendentes – pais). Caso a pessoa fosse casada com cônjuge ainda vivo, portanto meeiro dos bens, somente a terça parte de sua metade poderia ser distribuída conforme a vontade do testador. Entendia a legislação sobre herança que aos filhos legítimos caberiam integralmente os dois terços restantes<sup>292</sup>.

A alforria em testamento parece ter sido problemática para alguns escravos que a recebiam, pois querelas sobre a legalidade da manumissão iniciada por parte de herdeiros parece ter sido comum, embora não a regra. Em testamentos coloniais há indícios de que escravos alforriados em testamentos não estavam livres da reescravização. Alguns testadores foram especialmente previdentes, nesse sentido, em particular quando o escravo envolvido era seu filho. Emblemático foi o caso de Baltazar Gonçalves, em 1714, que por ser o alforriado seu filho chegou a afirmar:

Declaro que tenho um mulato por nome Pedro Dias que desde que nasceu é forro por ser meu filho e ter sua carta de alforria e em nenhum tempo os meus herdeiros poderão entender com ele *com pena de minha maldição*<sup>293</sup>. [grifo meu].

Já em relação à filha de um casal de escravos seus, este mesmo senhor não sentiu necessidade de fazer uma ameaça sobrenatural, mas, de qualquer forma, tentou preservar a

---

<sup>290</sup> Registro de Óbito, São Gonçalo, 1693. FARIA (1998).

<sup>291</sup> Registro de Óbito, São Gonçalo, 1693. FARIA (1998).

<sup>292</sup> Cf. FARIA (1998).

<sup>293</sup> Inventário de Baltazar Gonçalves, 1714. Arquivo do Cartório do 1º. Ofício de Notas de Campos dos Goitacases, Rio de Janeiro. FARIA (1998).

liberdade da envolvida, temendo provavelmente a prática comum de herdeiros em tentar reverter ou “esquecer” as alforrias:

Declaro que possuo uma crioula pequena por nome Tereza a qual sendo de mama me deu seu pai e sua mãe setenta mil réis quando fora avaliada por morte de sua senhora Bárbara Mendes da Costa [segunda mulher do testador] a qual crioula é forra por ter recebido sua valia, e daqui em diante nenhum de meus herdeiros poderão entender com ela por ser forra e liberta.<sup>294</sup>

Silvia Lara considera que o momento da morte de um senhor era crítico para a liberdade. A autora analisou diversos processos de liberdade, de Campos dos Goitacases, que se iniciaram quando da morte dos senhores, quase sempre com o escravo alegando acordo verbal anterior, alguns até mesmo com pagamentos, que não foram mantidos ou simplesmente ignorados por meeiros ou herdeiros. Felizarda da Encarnação, parda, escrava de Manoel Lopes de Jesus, em 1799 entrou na justiça contra a viúva deste alegando que já havia dado “seis dobras por conta de sua liberdade”, mas foi descrita e avaliada no inventário como escrava. Segundo seu argumento, o trato verbal havia sido ignorado e ela se arriscava a perder a quantia que havia empenhado. Teresa, preta escrava da falecida Quitéria Álvares, em 1795 alegou que o testamento de sua senhora havia sumido, tendo ele sido lido por várias pessoas, e que nele a declarava livre da escravidão sem nenhum ônus. Como o testamento até aquele momento não havia reaparecido, ela foi arrolada entre os bens de sua falecida senhora que deveriam ir a hasta pública. Teresa pretendia, então, que lhe fosse passada a carta de liberdade, o que efetivamente ocorreu, tendo ela que pagar os custos do processo<sup>295</sup>. Como estes, vários outros casos indicam que a promessa da liberdade, acordos verbais ignorados ou sumiço de documentos faziam com que muitos escravos tivessem sérios problemas para conquistar ou manter sua liberdade.

As condições para a liberdade, mesmo gratuita, muitas vezes vinculavam a alforria somente após a morte de seu senhor ou senhora, algumas vezes acompanhada da cláusula de esperar até a morte do cônjuge, o que a tornava muito incerta. Realmente, numa época em que a família era a responsável pela assistência a velhos ou incapacitados fisicamente, garantir o cuidado em momentos especiais, de doença ou velhice, foi prática comum entre testadores. Quando donos de escravos, tentaram garantir um acompanhamento especial até a hora derradeira. O interesse era de ser bem-servidos, o que nem sempre acontecia, principalmente quando demorava demais.

Foi comum, tanto em cartas de liberdade quanto nas alforrias testamentárias, a concessão de parte ou de todo o tempo de trabalho para o próprio escravo obter ganhos para pagar sua liberdade. Os escravos sob esta condição eram denominados de “coartados” ou “quartados”, já que estariam entre a escravidão e a liberdade, pois apesar de formalmente passíveis de se tornarem livres, ainda não haviam conseguido atender às exigências pecuniárias estipuladas. Segundo Laura de Mello e Souza, em artigo recente, a coartação é mal estudada entre nós. Teria sido pouco comum na América portuguesa, mas Minas Gerais foi a região que mais uso fez dessa modalidade. Ressalta a autora que alguns estudiosos a confundem com a alforria condicional, sendo, na realidade, bastante específica, pois permitia ao escravo certa liberdade de movimento ou a capacidade de obter ganhos para conseguir a quantia necessária. O documento que a legalizava era denominado de “carta de corte”. O pagamento poderia ser parcelado ou integral, e quase sempre se prefixava o número de anos concedidos para sua plena efetivação.

---

<sup>294</sup> Inventário de Baltazar Gonçalves, 1714. Arquivo do Cartório do 1º. Ofício de Notas de Campos dos Goitacases, Rio de Janeiro. FARIA (1998).

<sup>295</sup> Casos citados por LARA (1988), pp. 255-259.

A autora considera que ganho e coartação eram mais freqüentes em meio urbano, em particular em Minas Gerais, onde não só a vida urbana era especialmente ativa como, também, a atividade mineradora dava aos escravos certa liberdade de movimento ou de trabalho autônomo que lhes permitiam a obtenção de ganhos pecuniários. Apesar de em minha própria pesquisa eu corroborar que em Minas Gerais a coartação tenha sido mais numerosa, também era comum em outras áreas. Em testamentos do Rio de Janeiro, do século XVIII, foram inúmeros os testadores que deixaram escravos “quartados”. Em Campos dos Goitacases, no mesmo século, área rural da capitania do Rio de Janeiro e ligada à agroexportação açucareira, testadores estipularam o valor do escravo e um tempo determinado para que ele desse seu valor, embora a palavra “coartado” não tenha aparecido.

Não se pode considerar a concessão da alforria por parte do senhor somente pelo interesse econômico, como aludem certos autores. Para um grupo expressivo, as alforrias representavam a liberação de encargos, no caso de alforrias de velhos ou inválidos, ou de ressarcimento de investimentos e despesas, em momentos econômicos pouco propícios<sup>296</sup>. Também não se pode imaginar que as concessões eram movidas majoritariamente por sentimentos de apreço, consideração ou amor. Foram vários os motivos, alguns inclusive de ordem religiosa. Remir escravos do cativeiro era tido como prática cristã e testadores foram bastante ciosos em encaminhar bem o destino de suas almas. Como o estabelecimento de missas, esmolas a pobres, dinheiro para obras pias, alforriar escravos era prática que, na concepção católica popular, representava o exercício da caridade cristã e fazia com que o executor ganhasse benesses especiais nos julgamentos de além túmulo.

Também era esperado que ele reconhecesse erros passados e que os tentasse corrigir. Filhos naturais<sup>297</sup>, portanto, deveriam ser reconhecidos, e realmente foram muitos que assim o fizeram. Quando o filho natural era escravo, então, seria inconcebível que o mantivesse no cativeiro. Já o filho adulterino, que não poderia ter nomeada a paternidade, o mínimo seria alforriá-lo e, ao que tudo indica, muitos ficaram em paz com sua consciência libertando-os do cativeiro, mesmo sem referir à paternidade.

O desprendimento maior de testadores em alforriar cativos talvez se explique com maior propriedade pela situação vivida por ele no momento de redação do testamento do que por uma afetividade de fato. Em testamentos, o autor redigia ou ditava suas últimas vontades quando em perigo de vida. O estado de saúde do testador aparece logo na primeira parte do testamento e a grande maioria afirmava estar “com doença que Deus me deu”, “estando de cama, porém em meu perfeito juízo e entendimento” etc.<sup>298</sup>. O fato de que as alforrias testamentárias tendiam mais a libertar escravos gratuitamente do que as registradas em cartórios pode ter sido resultado da interpretação da alforria como obra de caridade. Mas são tudo são, ainda, conjecturas.

A proporção de crianças alforriadas na pia batismal filhas de mães solteiras era expressiva para várias regiões e períodos. Em São João Del Rey, entre os anos de 1736 e 1831<sup>299</sup>, foram 303 crianças libertas no batismo. Dessas, 163 eram mulheres, 137, homens e

---

<sup>296</sup> Entre outros, pode-se citar SOUZA (1983); MARTINS (1983); SLENES (1975).

<sup>297</sup> Filho “natural” era o resultado de relacionamento sexual entre pessoas solteiras ou viúvas. O filho era adulterino quando pelo menos uma delas era casada.

<sup>298</sup> Cf. FARIA (1998), principalmente capítulo IV.

<sup>299</sup> Os dados de batismo de São João Del Rey foram coletados por Silvia Maria Jardim Brügger, Maria Leônia Chaves de Resende e Maria Teresa Cardoso. Agradeço às pesquisadoras os dados a mim gentilmente cedidos.

uma tinha nome que não permitia identificar o sexo. Somente 26 eram filhas de pais casados. As demais 276 eram “naturais”. Das que trouxeram origem da mãe – 165 delas, ou 54% - quase a metade era da África (48%); as demais eram crioulas. Entre os anos de 1831 e 1854, foram alforriadas 48 crianças, 33 delas mulheres e 15 homens. A origem é mais difícil de ser indicada nesse período de tráfico ilegal de escravos, pois a condição de nascida na África poderia trazer problemas para o proprietário. Somente seis diziam ser a mãe da África.

Em Campos dos Goitacases, houve somente 159 alforrias num conjunto de 9.798 batizados de livres, entre os anos de 1748 e 1800. Devo dizer que, provavelmente, não se trata do conjunto das alforrias realizadas na pia batismal, pois foi comum o batismo de crianças libertas, filhas de escravas, ser registrado em livro de escravos, os quais não pude incluir na presente análise. Mas, de qualquer forma, a amostragem também indicou predominância de filhos naturais. Das alforrias, 34 libertavam filhos legítimos e 124 (78%) eram filhos de mães solteiras<sup>300</sup>.

Obviamente que pouco podemos conjecturar somente com números, mas a frequência de reconhecimento da paternidade em testamentos por parte de homens que diziam ter alforriado na pia batismal filhos e filhas que tiveram com escravas era mais provável quando a escrava fosse solteira. Somente como dedução, considero que parte considerável de crianças alforriadas na pia batismal era parente dos senhores.

Nesse tipo de alforria, na pia batismal, é impossível detectar a presença ou não de pagamento e os motivos da concessão da liberdade, pois nenhuma das referências era necessária. Imagina-se, entretanto, que a maioria tenha sido gratuita, pois a alta mortalidade infantil tanto restringia parentes da criança em gastar dinheiro com a liberdade de uma vida incerta quanto faria com que senhores fossem mais dispostos a concedê-la. Alia-se a esses argumentos o fato de que as alforrias na pia batismal também tivessem grande ligação com relações de parentesco ou de afetividade entre senhores e escravos.

### ***Os privilegiados da alforria em cartas de liberdade***

Uma das poucas unanimidades entre os historiadores é a de ter sido a mulher privilegiada no acesso à manumissão, apesar de bem menos numerosa na população escrava. Este foi um resultado também encontrado em minha pesquisa para a região de São João Del Rei (Minas Gerais), entre 1774 e 1806, e para os anos entre 1749 e 1756, no Rio de Janeiro. Em São João Del Rei, 58% das cartas de liberdade registradas em livros notariais referiam-se a mulheres. No Rio de Janeiro, o percentual foi maior: 72%.

No trabalho de Mary Karasch para o Rio de Janeiro, entre 1807 e 1831, também foi calculado que dois terços das alforrias contemplavam as mulheres<sup>301</sup>. Para a Bahia, as proporções foram as mesmas: o número de mulheres alforriadas foi o dobro em relação ao dos homens<sup>302</sup>. Mas não foi sempre assim. Os poucos registros de alforrias para o Rio de Janeiro existentes em livros de escrituras do século XVII libertavam majoritariamente homens indígenas, a esmagadora maioria deles gratuitamente. Foram registradas somente

---

<sup>300</sup> Registros de batismo de livres. Cúria Metropolitana de Campos dos Goitacases. FARIA (1998).

<sup>301</sup> KARASCH (1987), p. 336.

<sup>302</sup> Schwartz faz um rápido balanço dos estudos sobre alforrias, na Bahia. SCHWARTZ (1988), p. 275. Ele próprio realizou um importante trabalho sobre alforrias entre os anos de 1684 e 1745. Cf. ; SCHWARTZ (1974).

36 alforrias, 14 de mulheres e 22 de homens<sup>303</sup>. Do total, 24 eram pessoas “mulatas”, provavelmente, como afirma Sérgio Buarque de Holanda para São Paulo do século XVII<sup>304</sup>, mestiças de brancos com índios. Obviamente que a alforria de índios deveria ser diferente da de africanos e crioulos, mas não há estudos, que eu saiba, sobre o assunto.

A proporção variava, portanto, conforme a região e no tempo, mas, com a única exceção para o Rio de Janeiro do século XVII, sempre com saldo positivo para as mulheres. Presumo que seja incontestável a afirmação de que, em lugares em que predominava a escravidão de negros da África, elas detiveram mais recursos que os homens para se libertarem do cativeiro.

Quais recursos, entretanto, é a grande questão. Algumas hipóteses foram aventadas pela historiografia. A primeira refere-se ao preço inferior da escrava, o que lhe permitia, com mais facilidade, obter o equivalente ao seu preço<sup>305</sup>. Além do mais, os senhores estariam mais propensos a libertar escravas do que escravos, já que os últimos seriam preferidos em várias atividades, principalmente nas agrárias e de mineração. Também existe o argumento que alude à capacidade da mulher escrava em acumular pecúlio, pois executava atividades como prostituta, ama-de-leite e o pequeno comércio, entre outras<sup>306</sup>.

A segunda hipótese enfatiza o grau de afetividade que elas puderam estabelecer com seus senhores, fosse como ama-de-leite de seus filhos, no serviço doméstico ou como amante.<sup>307</sup> Argumentou-se que, mesmo alforriadas, elas poderiam continuar a trabalhar em “serviço de escrava” sem repúdio social<sup>308</sup>. Peter Eisenberg<sup>309</sup> aventa uma outra hipótese – a de que a família escrava, pressupondo-a solidária, tenha investido conjuntamente na alforria de mulheres para preservar a prole da escravidão.

É bastante provável que todos esses argumentos estejam corretos para explicar a maior manumissão de mulheres, em conjunto, mas é necessário fazer distinção entre as mulheres que tiveram mais ou menos condições de deter o controle de um ou outro recurso.

O primeiro ponto é saber que grupo feminino tinha as maiores condições de arcar com as despesas de sua própria alforria. Em 181 cartas de liberdade da cidade do Rio de Janeiro, entre 1749 e 1756, do cartório do 1º. Ofício de Notas, 72% eram de mulheres. Destas, 64% eram nascidas no Brasil e somente 36% eram da África. Das nascidas no Brasil, a metade obteve a alforria gratuitamente; a outra metade arcou com sua despesa. As da África poucas chances tiveram de a receber gratuitamente, pois 62% tiveram de pagar por ela. Os homens tiveram os mesmos percentuais: os nascidos no Brasil tendendo mais a alforrias gratuitas do que os da África (ver Quadro V.1).

---

<sup>303</sup> Arquivo do Cartório do 1º. Ofício de Notas do Rio de Janeiro. Documentos e registros originais do século XVII. Extratos feitos em 1931 pelo paleógrafo Manoel Alves de Souza, sendo tabelião o Dr. Hugo Ramos. Anos de 1612, 1613, 1616, 1617, 1632, 1633, 1635, 1636, 1650, 1662, 1664, 1668 a 1671. Livro de escrituras públicas – 1612-1613.

<sup>304</sup> Os termos “mulato”, “pardo”, “cabra” etc. variaram muito no tempo e também da região. Para Campos dos Goitacases, no século XVIII, com certeza “pardo” não era mestiço de branco com negro. Somente no século XIX, e na segunda metade, pardo passou a designar o que hoje consideramos como “mulato”. Cf. FARIA (1998).

<sup>305</sup> Cf. MATTOSO (1972), (1976).

<sup>306</sup> Cf. KARASCH (1987); DIAS (1995).

<sup>307</sup> Cf. KARASCH (1987).

<sup>308</sup> Cf. KARASCH (1987).

<sup>309</sup> Cf. EISENBERG (1989).

<b>Quadro V. 1</b>
<b>Alforrias – Rio de Janeiro (1749-1756)</b>

MULHERES							HOMENS					
	Gratuita		Paga		Total		Gratuita		Paga		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
África*	18	38%	29	62%	47	36%	2	18%	9	82%	11	22%
Brasil**	40	48%	43	42%	83	64%	21	53%	19	47%	40	78%
Total	58	45%	72	55%	130	100%	23	45%	28	55%	51	100%

Fonte: Cartório do 1º. Ofício de Notas, Rio de Janeiro, livros 117, 119, 127, 128. Arquivo Nacional.

\*As etnias listadas foram: mulheres – África Central, 53%; África Ocidental, 47%; homens – África Central, 45%; África Ocidental, 55%.

\*\* Os nascidos no Brasil estavam assim distribuídos: mulheres – crioulas, 18%; pardas, 37%; mulatas, 37%; cabras, 5%; sem referência, 3%; homens – crioulos, 28%; pardos 27%; mulatos, 42%; cabras, 3%.

Em São João Del Rey, entre os anos de 1774 e 1806, embora um percentual menor de mulheres tenha sido alforriada em relação aos homens (58% das cartas), mulheres e homens nascidos na África tiveram ainda menos chances do que no Rio de Janeiro em obter sua alforria gratuitamente: 72% e 71% deles, respectivamente, tiveram de pagar por ela. Os nascidos no Brasil também foram menos aquinhoados pela sorte, pois somente 42%, em ambos os grupos, a receberam sem ônus de seus senhores (Quadro V.2).

<b>Quadro V.2</b>
<b>Alforrias – São João Del Rey (1774-1806)</b>

MULHERES							HOMENS					
	Gratuita		Paga		Total		Gratuita		Paga		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
África*	30	28%	76	72%	106	29%	37	29%	89	71%	126	46%
Brasil**	112	42%	152	58%	264	71%	61	42%	84	58%	145	54%
Total	142	38%	228	62%	370	100%	98	36%	173	64%	271	100%

Fonte: Cartório de Notas de São João Del Rey. Livros 1 ao 14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rei.

\*As etnias listadas foram: mulheres – África Central, 60%; África Ocidental, 40%; homens – África Central, 75%; África Ocidental, 25%.

\*\* Os nascidos no Brasil estavam assim distribuídos: mulheres – crioulas, 43%; pardas, 24%; mulatas, 18%; cabras, 9%; sem referência, 6%; homens – crioulos, 46%; pardos 28%; mulatos, 15%; cabras, 7%; sem referência, 4%.

Ficou claro, de qualquer forma, que as alforrias passadas em cartas de liberdade, nesses lugares e períodos, eram majoritariamente onerosas para os escravos. No conjunto

de crioulos e africanos, para o Rio de Janeiro, 55% das mulheres e homens tiveram de pagar por ela. Em São João, um percentual maior ainda foi encontrado: 62% das mulheres e 64% dos homens tiveram alforrias pagas. Deve-se ressaltar, também, que apesar da quantidade expressiva de alforrias gratuitas, elas foram, no mais das vezes, condicionais. No Rio de Janeiro, 45% das gratuitas foram sob condição; em São João Del Rey, 30% o foram. A condição mais comuns foi o acompanhamento do senhor, da senhora ou de algum parente até a morte.

As alforrias gratuitas, mesmo sob condição, pode ser que se refiram ao grau de afetividade ou de sexualidade estabelecido entre senhores e escravas, incluindo a gestação de filhos. Mas, está evidente, há distinções entre as mulheres nascidas na África e as nascidas no Brasil. Crioulas, mulatas e pardas estabeleceram com mais frequência laços desse tipo. As da África tiveram de pagar pela liberdade.

Toda essa argumentação sobre as alforrias, testamentárias ou em cartas de liberdade, serve para que eu concorde com várias afirmações existentes na historiografia sobre a aceitação ou a procura por parte de mulheres escravas em estabelecer relacionamentos afetivos ou sexuais com senhores ou seus parentes para se verem livres, e a seus filhos, do cativeiro, mas nunca saberemos a proporção exata das que viram realizados seus intentos. Não é o caso de discutir, aqui, se o relacionamento sexual foi imposto ou escolhido pelas escravas. Provavelmente os dois casos ocorreram. Também não é possível deduzir ou lucubrar o aspecto moral da situação, pois estaríamos mais informados sobre as interdições ou preceitos morais do catolicismo da época do que dos mesmos aspectos nas culturas africanas às quais essas mulheres faziam parte. Mas, sem dúvida, muitas viram seu infortúnio ou estratégia recompensados pela conquista da liberdade.

A maioria das alforrias inscritas em cartas de liberdade e registradas em cartórios foi resultado da conquista, por parte dos escravos, de acúmulo de pecúlio. E, neste caso, também as mulheres saíam privilegiadas em relação aos homens.

É necessário frisar que ambas as formas de conseguir a alforria, fosse paga ou gratuita, dependia do empenho dos envolvidos em convencer seus senhores a lhes conceder a liberdade. E nesse ponto, ao que tudo indica, não era somente possuir o equivalente ao seu preço que importava, mas as estratégias de persuasão que as mulheres detinham mais do que os homens. Devo acrescentar que era uma variedade grande e diversificada de recursos, muitas vezes combinados, que essas mulheres dispunham, não sendo possível determinar com clareza qual era o predominante.

## **VI - VIVER COMO LIVRE NUMA SOCIEDADE ESCRAVISTA**

Os estudos que existem sobre alforria, mais numerosos nos últimos anos, não ultrapassam a análise dos mecanismos sobre sua obtenção<sup>310</sup>. Poucos foram os pesquisadores que analisaram os forros depois de sua libertação do cativeiro<sup>311</sup>. Os trabalhos que tratam desse grupo social o qualificam pela precariedade das condições materiais de existência.

A faceta mais visível foi, sem dúvida, a de que a liberdade não os livrou da pobreza nem muito menos do estigma social. Esta conclusão parte muito mais de deduções lógicas,

---

<sup>310</sup> Cf. KARASCH (1987); MOTT (1976) (1973); MATTOSO (1982) (1976) (1972); SCHWARTZ (1974); KIERNAN (1978) (1976); RUSSELL-WOOD (1982).

<sup>311</sup> Destacam-se, entre eles: PAIVA (1995); OLIVEIRA (1988); MATTOSO (1979); LEWKOWICZ (set.1988/fev.1989).

baseadas em certos casos que realmente apontam para a extrema pobreza dos ex-escravos, do que numa análise sistemática da documentação. Outros dados, agora, apresentam-se e permitem-me rever as condições materiais de existência desse grupo social.

Não pretendo, em hipótese alguma, contestar o fato de que a maioria dos alforriados manteve-se pobre e estigmatizada. O que tento indicar é que as condições de vida dos alforriados foram mais complexas do que sua pasteurização numa pobreza inevitável. Assim como outros elementos ou grupos da sociedade colonial, houve inúmeros e diversificados casos de trajetórias de vida. Meu intuito é tentar problematizar a sociedade colonial, abordando as condições que tornaram possível a criação de uma “elite” entre os alforriados, recuperando, nas suas histórias de vida, a herança africana que a tornou possível.

### ***Liberdade, ascensão social e retorno à África: alguns casos***

Antônio Xavier de Jesus, de alcunha Antônio Galinheiro<sup>312</sup>, nascido na “costa d’África”, foi escravo, na cidade de “São Salvador Bahia de Todos os Santos”, de Luís Xavier de Jesus, também nascido na África e alforriado, em 1810, através do pagamento de duzentos mil réis ao seu senhor, Francisco Xavier de Jesus. Não se conhece a data da alforria de Antônio, mas pelo testamento de seu ex-senhor, de 1835, já consta como liberto. Luís Xavier de Jesus redigiu seu testamento pouco antes de partir para a África, deixando Antônio como seu segundo testamenteiro e, conforme suas palavras, “porque não tenho herdeiros que me façam pela sua ceder em meus bens, instituo por meu universal herdeiro o meu liberto Antônio Xavier de Jesus”. Luís morreu na África, em 1855. Em seu testamento constavam, entre seus bens, oito propriedades na cidade de São Salvador e 16 escravos. Em relatório policial do mesmo ano, Antônio foi preso como suspeito de ter falsificado o referido testamento. Antônio Galinheiro faleceu cerca de dezoito anos depois e, em 1873, teve seu inventário aberto, deixando sete filhos legítimos. Pelo inventário de seus bens, parece que ele conseguiu ser absolvido da acusação, pois muitas das casas deixadas por Luís Xavier constavam no rol de seus bens.

A história de Antônio é semelhante à de alguns outros ex-escravos que conseguiram amear fortuna suficiente para serem reconhecidos socialmente como pessoas de prestígio. A capitania, depois província, da Bahia, em particular a cidade de São Salvador, é considerada, na historiografia, como um lugar onde a ascensão social de pretos e pardos era facilitada pelo extremamente grande contingente de escravo que recebeu desde o início da importação de africanos para o Brasil, ocorrida ainda na segunda metade do século XVI. Consta que a quantidade de brancos nunca ultrapassou 1/3 da população, sendo que na primeira metade do século XIX, quando houve um grande incremento do tráfico atlântico, essa proporção foi ainda mais reduzida.

A exemplo de outros alforriados, Antônio adotou o sobrenome de seu ex-senhor, assim como este também o fizera, mantendo com ele uma grande proximidade. Em 1835, após o levante dos Malês, consta que a situação dos africanos, em Salvador, ficou instável, principalmente para os que, como Luís Xavier, além de nascidos na África exerciam o tráfico de escravos africanos, atividade proibida por lei desde 1831. Problemas com a polícia (não explicitados na documentação) fizeram com que Luís Xavier fosse para a África. Antônio, ao que consta, ou já era ou se tornou o administrador de seus bens em Salvador, mantendo com ele ativa correspondência e recebendo “fardos” (como denominavam os escravos vindos da África) mandados por Luís para vender em Salvador.

---

<sup>312</sup> Os dados sobre Antônio Galinheiro foram retirados de VERGER (1992).



Em cartas do ano de 1841, para Luís, na África, Antônio refere à péssima situação do país, dizendo que “a miséria é total, todos estão chorando e muitos têm falido”. Referia-se, provavelmente, às dificuldades enfrentadas pelos traficantes de escravos. Por esse motivo, pretendia fechar a loja e dedicar-se a outra atividade. Pierre Verger sugere que a outra atividade realizada por Antônio teria sido a do comércio de galinhas, daí a alcunha “galinheiro”. Pode-se estabelecer outra hipótese para a alcunha. No dicionário de Moraes e Silva, de 1789, o termo, grafado como “galineiro”, tem o significado de “Mordomo – avençal que cobrava os foros de galinhas”. Ao invés do comércio de galinhas, portanto, Antônio ter-se-ia dedicado à cobrança de impostos no comércio de alimentos, particularmente o de galinhas, o que teria possibilitado seu enriquecimento. Alguns documentos informam que também possuía uma padaria de boa categoria na Baixa do Sapateiro.

Sua atividade e sucesso financeiro permaneceram na memória popular, a ponto de haver duas versões de uma modinha referindo-se à sua pessoa. Uma delas foi ouvida por Pierre Verger na Nigéria, cantada por duas velhas senhoras que moravam no *Brazilian Quarter*, em Lagos, que ali haviam chegado, do Brasil, no final do século XIX, ainda meninas: “Quem quer ganhar dinheiro / Vá na Baixa dos Sapateiros / Para rebaixar o colarinho / de Antônio Galinheiro”. Para Verger, a referência a “rebaixar o colarinho” significaria a tendência dos libertos em afirmar seu novo *status* com o refinamento da indumentária, como o uso de sapatos e colarinhos. A segunda versão foi cantada por um conhecedor dos costumes da Bahia antiga, e dizia: “Se quiser ganhar dinheiro / Vá na Baixa dos Sapateiros / Para trabalhar na Padaria / de Antônio Galinheiro”.

O que surpreende no sucesso social de Antônio é o fato dele não ter sido um mestiço, como outros que também ascenderam, mas um africano. Num livro sobre a sociedade baiana, publicado em 1935, ele é descrito como o “africano Antônio Xavier de Jesus”, chefe de “grande família de pretos distintos tendo sido político de grande prestígio e ocupado os cargos de Subdelegado e Juiz de Paz”. Antônio Galinheiro ficou na memória da sociedade baiana não somente como um “preto” liberto e rico. Tornou-se um “preto ilustre”, apesar de sua vida, para chegar a ser ilustre, ter sido trabalhosa e conturbada.

Joaquim d’Almeida, nascido na cidade de Hoko, do país Mahi (antigo reino do Daomé), tendo por nome de origem Gbego Sokpa, foi escravo de Manuel Joaquim d’Almeida, de quem adotou o sobrenome, assim como Antônio Galinheiro. Seu senhor, descendente de portugueses, nasceu em Pernambuco, em 1791, e falecido em 1854, na Bahia, foi comandante de vários navios negreiros que trafegavam entre as costas de África e do Brasil, entre 1814 e 1826. Posteriormente, continuou a viajar como comerciante e traficante de escravos, mesmo após a proibição do tráfico atlântico, em 1831, permanecendo alternadamente num e noutro ponto. Em 1839, era representante, na costa d’África, dos interesses de comerciantes da Bahia. O comércio de escravos foi atividade também seguida por seu ex-escravo, Joaquim. Não se sabe a data de sua alforria, mas, em 1835, Joaquim já era liberto e foi para a África, provavelmente no bojo das convulsões ocorridas após a revolta dos malês, na Bahia, que tornou todo africano liberto suspeito de conspiração. Foi o início de várias viagens entre a Bahia e Aguê, na costa ocidental da África, lugar onde se fixou.

De escravo, Joaquim tornou-se um dos mais importantes traficantes, mantendo costumes abasileirados na África. Em 1853, o cônsul inglês, na Bahia, disse que “entre os três principais negreiros estabelecidos na Costa da África, figura Joaquim d’Almeida, um africano liberto, antigo escravo desta cidade (Bahia) e residente em Aguê e que seria de bom talhe o tratamento já dispensado nos depósitos de escravos de Pedro Blonco para evitar que ele prosseguisse nas suas abomináveis especulações”.

Membro, na Bahia, da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, levou, em uma de suas viagens, uma cópia da imagem do santo para Aguê, trinta anos antes da chegada dos primeiros missionários católicos à região. Construiu uma capela, terminada em 1845, dedicada ao Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, similar à que existia na Bahia. Iniciou festividades trazidas do Brasil, como o bumba-meu-boi ou “burrinha”. Joaquim faleceu em 11 de maio de 1857, amortalhado no hábito dos religiosos de São Francisco e sepultado em sua casa em Aguê, o que denota uma junção de valores católicos e africanos. A maioria dos que tinham dinheiro pedia a mortalha de São Francisco, mas era enterrada dentro ou ao redor das capelas e igrejas, nunca dentro de casa. Em seu testamento, datado de 17 de dezembro de 1844, feito numa de suas viagens à Bahia, estando de partida para a África, pediu inúmeras missas para o “repouso de minha alma” e para a alma de outras pessoas, esmolas para os pobres, ofício de corpo presente, caso falecesse na Bahia, enterro no convento de São Francisco etc., totalmente de acordo com os testamentos de brancos, livres e forros do período.

Declarou que era proprietário de 4.721\$850 réis em “interesse de um oitavo da carga da polaca sarda, Joanito, cujo capitão é Nicolo Besso”, mais um quarto do carregamento da escuna que “está presentemente na cidade e pronta para partir para a Costa da África (...) e levo também naquele vaso, investido em diversas mercadorias e sem participação de ninguém, por minha conta e risco, o valor de sete contos de réis”; 36 escravos em Havana, 20 escravos em Pernambuco e mais nove em seu poder. Possuía mais uma casa térrea, em Salvador, Bahia. Os bens da cidade de Aguê não estavam relacionados, provavelmente por ser o sistema de herança, na Costa da África, feito de maneira diferente da do Brasil.

No seu testamento, de 1844, Joaquim afirma ser solteiro e não ter herdeiros ascendentes ou descendentes. No livro de batismo da capela católica de Aguê foram encontrados registros de batizado de quinze filhos e seis filhas de Joaquim, nascidos de várias mulheres entre 1846 e 1855. Pierre Verger<sup>313</sup>, pesquisando em livros de registros das igrejas de Porto-Novo, Uidá e Lagos e em inscrições em túmulos, encontrou nome de mais 55 filhos, somando 82 o número de descendentes de Joaquim. Pode-se dizer que Joaquim foi tronco de uma extensa linhagem de “brasileiros” ainda hoje existente na costa ocidental africana.

Um outro ex-escravo de Manuel Joaquim d’Almeida, Antônio d’Almeida, teve destino similar ao de Joaquim, embora com nem tanta riqueza nem tanta descendência. Antônio, nascido em Iseyin (atual Nigéria), era ioruba. Voltou para a África depois de Joaquim, instalando-se primeiro em Aguê, em 1840, e, depois, em Uidá, alguns anos mais tarde, junto com seu filho, Bernardino. Seu testamento data de 25 de maio de 1864. Nele, afirma ser Cristão Católico Apostólico Romano, nunca ter sido casado, mas que tinha treze filhos, todos devidamente reconhecidos, nascidos de nove escravas que ia libertando conforme lhe davam descendentes. Mais “africanizado” do que Joaquim, não pediu missas por sua alma nem deixou esmolas aos pobres. Antônio constituiu como seu universal herdeiro a seu filho, Bernardino, o mais velho, que residia com ele na África, com a obrigação de “carregar, zelar, cuidar e proteger a todos os seus irmãos menores como tutor deles até que se achem em estado de maior e bem assim continuará a fazer os presentes de costume ao Rei do Daomé como eu costumava fazer assim como os mais costumes do país que me pertencia fazer”. Determinou, também, que a madrastra, a liberta Esperança, permanecesse como “mãe grande”, ocupando o lugar “distinto” da casa que já lhe havia concedido.

---

<sup>313</sup> Os dados das histórias de Joaquim e Antônio d’Almeida e da volta de ex-escravos à África foram retirados de VERGER (1992) e de VERGER (1987).

A poligamia era comum entre os iorubá, mas Antônio não se sentia legalmente casado com a liberta a quem concedeu o lugar de “mãe grande”, talvez por não ser casado no catolicismo. Conforme o sistema de herança de grande parte de povos desta parte da África, deixou como herdeiro um único filho e escravos para cada um dos outros que “estejam em uso da razão”. Mulheres não poderiam herdar bens do pai ou do marido, somente da mãe. Quanto às filhas, Antônio somente referendou o estado de livres, posto que nasceram suas escravas, com a condição de residirem em sua casa em companhia do filho sucessor, prestando o necessário para a estabilidade de seu domínio. Antônio era agricultor, dono de terras, casas e roças de legumes e grãos, cujo produto “dela é que carrego toda a casa e acudo minhas contribuições ...”. Provavelmente, como Joaquim, conseguiu fortuna através do tráfico de escravos para o Brasil, no período de ilegalidade. Em 1864, quando fez seu testamento, o comércio de escravos já estava definitivamente abolido e Antônio transformou-se num agricultor escravista, deixando dezoito escravos homens e seis mulheres para o serviço da roça.

A constituição das primeiras comunidades de “brasileiros”, em várias cidades da costa ocidental da África, foi impulsionada pelo movimento conhecido na historiografia como a “revolta dos malês”, em que tomaram parte como líderes escravos e libertos islamizados, em janeiro de 1835, na cidade de São Salvador, Bahia. Consta que a administração local, com receio de uma nova insurreição, deportou inúmeros libertos suspeitos de conspiração. Outros, entretanto, por iniciativa própria, resolveram voltar à África, engrossando as comunidades “brasileiras”. Depois de 1835, mais de 400 passaportes foram expedidos pelo governo da Bahia a pessoas e famílias que os solicitavam. O interessante é que os ex-escravos retornados não se inseriram totalmente nos costumes locais, mas recriaram cultos, práticas e costumes, inclusive na língua, oriundos especificamente do Brasil. Segundo Pierre Verger, ainda hoje, tanto na Bahia quanto em Pernambuco, mas também em Porto-Novo, Uidá e Lagos, na África, celebra-se a festa da confraria do Senhor do Bonfim, no terceiro domingo seguinte ao dia de Reis. Membros da confraria assistem a missa e, depois, reúnem-se para a refeição que consta de pratos oriundos do Brasil, como feijão-de-leite, moqueca de peixe, pirão, feijoada etc. Dançam sambas ao som de pandeiros e palmas e entoam cantigas em português. No dia anterior, a “burrinha” faz sua aparição ao lado de outros animais, como o boi e a ema. Pierre Verger relata que, em 1950, quando esteve em Porto-Novo, um neto de Joaquim d’Almeida era presidente da associação de “brasileiros” daquela cidade e um dos organizadores da festa. Homens como Joaquim e Antônio d’Almeida, depois da experiência como escravos, no Brasil levaram para a África modos de vida, costumes, hábitos e gostos “abrasileirados, abaianados, aportuguesados”, nas palavras de Gilberto Freyre<sup>314</sup>. Em síntese, modos de vida totalmente “mestiços”.

A ascensão econômica e, por vezes, social de homens alforriados, principalmente oriundos da África, não era comum. Agregar certos quesitos, como o fizeram Antônio Galinheiro e Joaquim e Antônio d’Almeida, para conseguir este fim era difícil. Estes homens inseriam-se em atividades comerciais, referendando o fato de que era o comércio o lugar por excelência de enriquecimento, fosse ele grande ou pequeno. Os dados que passo a apresentar demonstram, entretanto, que as mulheres alforriadas tiveram mais condições de ascender, pelo menos economicamente, do que os homens.

---

<sup>314</sup> FREYRE (1973).

## ***Mulheres e pecúlio – histórias de “mal viver”***

Florência Oliveira, preta, da nação mina, e Manoel Cardoso, de nação angola, ambos forros, registraram, no cartório da vila de São João Del Rei, Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais, em 11 de novembro de 1774, uma escritura de contrato de arras para poderem contrair matrimônio. Estipulava o contrato que Manoel não poderia ter posse ou domínio algum sobre os bens declarados por Florência, nem eles poderiam ficar sujeitos às dívidas feitas e contraídas antes do matrimônio pelo futuro marido ou depois dele. Caso houvesse filhos do matrimônio, os bens pertenceriam totalmente a eles. Somente os que adquirissem durante o casamento ficariam comum a ambos, sendo a partilha de acordo com as leis do Reino.

Os bens de Florência consistiam em “uma morada de casas sita nesta vila, na rua chamada Cachaça, que parte por bem de um lado com casas de Joaquim Lopes do Vale e do outro com casas de Francisco José de Araújo, e dois negros por nome Pedro e Antônio ambos de nação angola, e duas negras de nomes Tereza de nação mina e Rosa de nação moçambique (...)”<sup>315</sup>

Catarina da Silva, de Benguela, sem herdeiros, em 1824, na vila de São João Del Rey, fez seu testamento, em que indicou também ter feito um contrato pré-nupcial com Joaquim José de Campos. Dizia ela que “quando casei foi com a condição de que tudo quanto aumentasse o casal nos pertenceria a ambos, mas saindo cada um com que tivesse entrado e com efeito tem me desamparado e me não tem tratado, antes tem esbanjado”. Catarina estabeleceu várias disposições, alforriando escravas e deixando o resto dos bens – duas moradas de casas, um cavalo, um burro, algumas criações de porcos, adereços de ouro lavrado, um escravo e mais pequenos objetos – a uma escrava que alforriou e havia criado como sua filha<sup>316</sup>.

Contratos estipulando acordos pré-nupciais não eram raros no Brasil colonial, embora não fossem a regra. O que surpreende é a frequência com que os alforriados aparecem nesse tipo de documento. Também surpreende o acordo estar preservando os bens de “pretas forras” frente a um possível mal uso deles pelo futuro marido. Em nenhum dos acordos pré-nupciais envolvendo pessoas forras era o homem a detalhar os bens. Eram as mulheres que detinham pecúlio significativo, quase sempre originário de seu próprio trabalho ou “indústria”, conforme declarado em inúmeros testamentos de forras existentes para vários lugares do Brasil escravista.

Realmente, afirmações como as que fizeram, em 1794, Quitéria da Silva e, em 1771, Maria do Rosário, eram muito comuns:

Declaro que sou natural do gentilismo da Costa da Mina e fui escrava do tenente Caetano da Silva já falecido *do qual alcancei liberdade por dinheiro que lhe dei*, sou solteira não tenho herdeiros ascendentes ou descendentes *e os bens que possuo são adquiridos por minha indústria e trabalho*.<sup>317</sup> (grifos meus)

Declaro que sou natural da Costa da Mina de donde vim pequena para esta terra não tenho herdeiro algum ascendentes ou descendentes nesta ou naquela –

---

<sup>315</sup> Escritura de contrato de Arras que fizeram Florência Oliveira preta da nação mina e Manoel Cardoso de nação angola ambos forros. Livro de Notas no. 1, caixa 1 (1774-1776). Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rei.

<sup>316</sup> Testamento de Catarina da Silva, preta forra. Caixa 124, Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rei.

<sup>317</sup> Inventário de Quitéria da Silva, Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rei, caixa 529.

porque todos ficaram na minha pátria na gentildade e sou forra e liberta de toda escravidão e nunca fui casada com pessoa alguma; declaro que os bens que possuo há de constar pelo meu falecimento e inventário que se farão *os quais foram por mim adquiridos sem favor de pessoa alguma (...)*<sup>318</sup>. [grifo meu]

Mesmo que às vezes a recorrência de afirmações como essas dê a impressão de ser uma fórmula notarial e visar a um determinado objetivo, a ausência de declaração do mesmo tipo em outros testamentos de forras me dá a impressão de que efetivamente essas mulheres garantiam que o pecúlio acumulado não era resultado do trabalho de outra pessoa. A forma ciosa com que tentaram preservar estes bens, inclusive de uma possível ação danosa por parte dos futuros maridos, nos contratos de arras, parece demonstrar que havia um cuidado com o que haviam adquirido às custas de seu trabalho e que deveria ser passado somente para seus filhos ou para quem escolhessem.

Várias questões inscritas em histórias como as de Florência, Catarina, Quitéria e Maria do Rosário podem esclarecer as possíveis condições de existência desse grupo relativamente pouco tratado pela historiografia brasileira – as mulheres alforriadas. Entre elas, destacam-se as mulheres nascidas na África. Aliado a inúmeros outros indícios, os contratos pré-nupciais indicam que as mulheres forras, em particular a africana, tinham condições sociais e econômicas especiais que as tornavam detentoras de um poder econômico só muito recentemente detectado. Trabalhos indicaram que algumas conseguiram enriquecer e tornaram-se proprietárias de escravos<sup>319</sup>. Apesar dessa constatação, o discurso historiográfico sobre os forros, em geral, homens ou mulheres, no qual eu me incluía, qualifica-os pela pobreza.

Em trabalho anterior<sup>320</sup>, argumentei que a pobreza era o que esperava homens e mulheres alforriados. Partia do pressuposto, segundo argumentos de vários trabalhos<sup>321</sup>, que as alforrias eram basicamente onerosas para os escravos. Ao passar anos juntando o necessário para sua libertação, fossem recursos ou estratégias de “convencimento” ao senhor, o resultado mais evidente seria entrar na sociedade livre sem pecúlio algum, além de uma carga social estigmatizante. A pobreza, portanto, seria dupla. Dificilmente, concluí, o alforriado teria chances de enriquecimento ou de adquirir algum tipo de *status* social. Realmente, o *status* social não foi possível detectar, pelo menos na documentação escrita, mas o enriquecimento era possível.

A liberdade não lhes trouxe grandes benefícios aos olhos dos contemporâneos letrados ou da elite, que insistiam em vê-los pelo seu passado como escravos. São incontáveis os relatos que discriminam os que traziam na cor da pele a presença da escravidão presente ou pretérita. Antonil, em finais do século XVII, recriminava a forma como muitas escravas conseguiram sua liberdade: a venda do corpo, presumida por ele, posto que associada à indumentária e aos adereços que portavam. Em suas palavras:

E o pior é que a maior parte do ouro, que se tira das minas, passa em pó e em moedas para os reinos estranhos: e a menor é a que fica em Portugal e nas cidades do Brasil, salvo o que se gasta em cordões, arcadas, e outros brincos, dos quais se

---

<sup>318</sup> Testamento de Maria do Rosário, Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rei, livro no. 2.

<sup>319</sup> Ver, entre outros, COSTA (1980).

<sup>320</sup> Cf. FARIA (1998).

<sup>321</sup> MATTOSO (1982); SCHWARTZ (1988); KARASCH (1987).

vêm hoje carregadas as mulatas de mal viver e as negras, muito mais que as senhoras<sup>322</sup>.

Seda e ouro em corpos cuja cor indicava a escravidão eram emblemas de perversão de costumes. Mas parece também indicar que a prostituição era contemporaneamente tida como rendosa.

Rosa Egípcia em documento datado de 1752, no qual descreve sua vida passada e as visões celestiais que passou a ter, dizia que “se desonestava vivendo como meretriz, tratando com qualquer homem secular que a procurava, em cuja vida andou até o tempo que teve o Espírito Maligno”<sup>323</sup>. O motivo para andar “desonestada” era o fato de sua senhora não lhe fornecer roupas e enfeites que solicitava, por isso ela os conseguia “em prêmio de sua sensualidade”<sup>324</sup>. O montante do “prêmio”, obviamente, variava de mulher para mulher. Certamente umas foram mais bem aquinhoadas com atributos físicos que lhes valeram angariar quantias relativamente expressivas no “comércio venéreo”, nas palavras de Mott. Laura de Mello e Souza cita o caso de um proprietário de Minas, em 1754, que somente com a atividade de uma delas recebia semanalmente uma oitava e meia de ouro<sup>325</sup>. Rosa Egípcia, quando recebeu um conselho celestial, distribuiu entre os pobres o ouro e o vestido que havia conseguido com sua vida como meretriz e “deste tempo para cá, não cometeu mais culpa alguma desta qualidade”<sup>326</sup>. Depois da mudança de vida, teve de conseguir auxílio externo para conseguir sua alforria. O interessante é que seus expedientes foram coroados de êxito e ela deixou de ser escrava.

O meretrício não era a única atividade dessas mulheres, mas o acúmulo de pecúlio por parte de escravas ou forras estava intimamente vinculado, no imaginário da época, à prostituição. E parece que a relação entre riqueza e prostituição permaneceu no decorrer do século XIX.

Ao que tudo indica, mesmo consorciando atividades como prostituição, prestação de serviços domésticos, costura, preparação de alimentos etc., foi no comércio que os alforriados, principalmente as mulheres, conseguiram as melhores chances de enriquecimento.

Estudos<sup>327</sup> têm apontado que o comércio urbano ambulante, a varejo, de alimentos e pequenos objetos era de domínio feminino até mesmo em Portugal. Sugerem, inclusive, que, a se crer nas determinações da legislação, mulheres portuguesas não só exerciam estas atividades como, também, eram protegidas por leis especiais. Impedia-se que homens comercializassem com “doces, bolos, alfeloas, frutos, melão, hortaliças, queijos, leite, marisco, alho, pomada, polvilhos, hóstias, obréias, mexas, agulhas, alfinetes, fatos velhos e usados”<sup>328</sup>. Proibia-se, a exemplo do que ocorreu durante o reinado de D. José I, que “estrangeiros, vagabundos ou desconhecidos recebessem licença para venderem pela ruas principalmente toda a sorte de comestíveis pelo miúdo como também vinhos e

---

<sup>322</sup> ANTONIL (1923), p. 261.

<sup>323</sup> MOTT (1993), p. 34.

<sup>324</sup> Idem, p. 39.

<sup>325</sup> SOUZA (1986), p. 181.

<sup>326</sup> MOTT (1993), p. 42.

<sup>327</sup> FIGUEIREDO (1993); FIGUEIREDO & MAGALDI (1984); DIAS (1995); MOTT (1976).

<sup>328</sup> Edital de 8 de novembro de 1785, em *Repertório geral ou índice alfabético das leis extravagantes no reino de Portugal ordenado pelo desembargador Manoel F. Thomas, 1843*, e *Código Filipino ou Ordenações e leis do reino de Portugal recompiladas por mandado del rei dom Filipe I*, índice alfabético. Apud FIGUEIREDO (1993), p. 37.

aguardentes, e muitas outras bebidas’, assim como ‘alfeloas, obréias, jarfelim, melaço e azeitonas”<sup>329</sup>. Argumentava-se, nesta Lei, que a entrada de homens poderia tirar o meio de vida de mulheres pobres e honestas: “como exclusivamente destinadas para o exercício honesto e precisa sustentação de muitas mulheres pobres, naturais destes reinos, que se ajudavam a viver, e com efeito viviam desses pequenos tráficos, sem que homens alguns se atrevessem a perturbá-las”<sup>330</sup>.

Se é que isto realmente acontecia em Portugal, o que talvez seja exato, aqui no Brasil parece que o comércio a retalho foi tomado por outro tipo de mulher. Russel-Wood afirma que

O papel da mulher branca na economia colonial contrastava marcadamente com o da mulher negra, tanto escrava quanto livre. Colheitas de subsistência, seu comércio e venda nas ruas estava largamente controlado por tais mulheres. (...) Livres e escravas mulheres de cor, em seu próprio benefício ou trabalhando para seu proprietário ou proprietária, com êxito dominaram o mercado negro de gêneros comestíveis, frutas e aves. Como proprietárias de lojas, tavernas e prostíbulos, desempenhavam papel vital na vida da comunidade. Ainda que poucas, se algumas, exerciam trabalhos artesanais, alguns ofícios médicos como parteiras e mães de enjeitados, sendo estas prerrogativas virtuais das mulheres negras. A este respeito poucas diferenças de ocupação havia entre mulheres escravas e livres de cor.<sup>331</sup>

Portanto, a se dar crédito às afirmações, parece que de vendeiras, em Portugal, mulheres brancas, quando na colônia, deixaram ou foram obrigadas a deixar totalmente o comércio ambulante em favor das mulheres “de cor”. A hipótese mais consistente talvez seja a de que a atividade executada por mulheres negras fez com que as “brancas” deixassem de lado a mercância, identificada, no Brasil, como trabalho de “negra”. Em meados do século XIX, Chales Expilly elabora um enredo de um romance de uma “negra de tabuleiro”, da Costa da Mina, nação courana, com um francês. Vendedora de frutas, na rua, após sua alforria e a vida em comum com o francês “(...) Manuela não carregou mais o tabuleiro à cabeça. Renunciou às *toilettes* provocantes que deixavam a descoberto as generosas proporções do seu corpo. Seus olhos, sempre orgulhosos, perderam a arrogância. O amor revelara-lhe o pudor.”<sup>332</sup> Alforria e “amor”, ou o casamento, seriam indícios de liberdade e de ascensão social.

Talvez o preconceito em relação ao trabalho de venda tenha uma origem ainda mais antiga e remontem a Portugal. A prática de comércio exercida por mulheres negras era conhecida em Portugal desde o século XV. Segundo A. C. Saunders, as escravas negras, em Lisboa, da segunda metade do século XV à primeira do XVI, dedicavam-se majoritariamente às atividades de limpeza e ao comércio. As negras vendiam pelas ruas “arroz-doce, cuscuz, grão-de-bico, ameixas cozidas, feijão cozido, aletria, mariscos, peixes, legumes e frutas”<sup>333</sup>. João Brandão, cronista que escreveu em 1552 sobre a cidade de Lisboa, afirmou que as negras tinham certa aptidão para a venda, conseguindo que os consumidores provassem de suas mercadorias. Em suas palavras: “terça-feira [as negras]

---

<sup>329</sup> Lei de 19 de novembro de 1757, em *Coleção das leis, decretos e alvarás que compreende o Feliz Reinado (...) desde o ano de 1756 até o de 1758 (...)*, Lisboa, M. Rodrigues, 1761-62, t. 1, p. 257. Apud FIGUEIREDO (1993), p. 37.

<sup>330</sup> Idem, ibidem.

<sup>331</sup> RUSSELL-WOOD (1977), p. 27

<sup>332</sup> EXPIILLY (1977), p. 94.

<sup>333</sup> SAUNDERS (1982) Apud. CALAINHO (2000), p. 52.

estão vendendo na feira, que lhes não escapa coisa que não vendam”<sup>334</sup>. As negras “vendedeiras”, portanto, eram conhecidas em Portugal, mas outros tipos de trabalho imprimiram-lhes, com o passar do tempo, uma carga ainda mais estigmatizante. Carregar água era feito pelas “negras de pote”, assim como a limpeza, inclusive o ato de levar dejetos em recipientes como “canastras” aos ombros para os jogar ao mar, motivo que levou o cronista João Brandão a dizer que elas, as “negras de canastra” ou “calhandreiras”, “eram de mais baixo espírito que as que andam à água”.<sup>335</sup>

A mobilidade social a partir das atividades mercantis, em diferentes níveis de comércio, enriquecia a muitos que o praticavam. Este enriquecimento, entretanto, não foi acompanhado de prestígio social, mesmo se tratando do grande comércio, ou “comércio de grosso trato”, em função dos estigmas que pesavam sobre as atividades mercantis. No caso português, os estigmas eram referendados pelos estatutos de limpeza de sangue, que, como lembra Charles Boxer<sup>336</sup>, inabilitavam os portadores de “defeito mecânico”<sup>337</sup> de ocuparem cargos no Estado e de terem acesso a títulos honoríficos, sobretudo os das ordens militares do Reino. Além disso, a forte presença de cristãos novos entre os comerciantes contribuía para reforçar o estigma sobre a atividade mercantil, uma vez que os descendentes de judeus foram considerados os maiores suspeitos de heresia pela Inquisição Portuguesa.

O estigma do trabalho braçal e da venda a varejo, já marcados pelo peso do “defeito mecânico”, só se fez agravar com a entrada de escravos em número significativo, em Portugal, no decorrer da Idade Moderna. Conseqüentemente, o desprezo por estas atividades talvez tenha afastado delas cada vez mais as mulheres brancas, feitas que eram por escravas, e escravas negras.

Obviamente que a quantidade de negros em Portugal não era expressiva a ponto de se identificar um tipo de atividade exclusivamente a eles. Mas, no Brasil, a situação era muito diferente.

Não sei quando começou a existir o termo “negras de tabuleiro”, mas ele já está claramente expresso no início da ocupação das Minas Gerais, pelo menos na documentação analisada por Luciano Figueiredo<sup>338</sup>. Luiz Mott<sup>339</sup> afirma que o termo está presente desde o século XVI nos documentos oficiais da administração colonial.

Constatar a presença de mulheres no controle do comércio ambulante e, muito mais interessante, reconhecer o papel central desempenhado por elas na vida da comunidade, como fez Russel-Wood, foram inferências importantes. Reconhecendo o grande mérito destes trabalhos, num momento em que a historiografia pouco valor dava às mulheres e, ainda mais, às chamadas “mulheres de cor”, creio que é necessário ir adiante. Portas abertas, podemos nos aventurar para novas conclusões ou descobertas, aliadas a visões diferentes.

---

<sup>334</sup> BRANDÃO (1917), Apud CALAINHO (2000), p. 53.

<sup>335</sup> Idem.

<sup>336</sup> BOXER (1981).

<sup>337</sup> Dizia-se portador de “defeito mecânico” os que trabalhavam com as mãos, podendo ser o trabalho braçal propriamente dito ou atividades como pesar e medir mercadorias.

<sup>338</sup> Cf. FIGUEIREDO (1993).

<sup>339</sup> Cf. MOTT (1976).



## ***Comércio e pobreza***

Para Luciano Figueiredo, assim como para Laura de Mello e Souza e o precursor Eduardo Frieiro<sup>340</sup>, o período de “ouro” de Minas Gerais nada teria do fausto com que até então havia sido tratado. Ao contrário, a sociedade resultante se caracterizaria pela pobreza. Como pobres, os autores consideram também as pessoas que se dedicavam ao comércio a retalhos. Luciano Figueiredo chega a dizer que não se pode entender o pequeno comércio sem levar em conta uma “estrutura social com elevado índice de pobreza”<sup>341</sup>. Baseia-se o autor em documentos nos quais as autoridades tentam conter os abusos praticados por essas mulheres, que eram acusadas de desviar os jornais dos escravos, ouro e diamantes. Tentaram as autoridades retirar essas mulheres de perto das áreas de mineração, estipulando lugares para suas atividades. O autor admite que as tentativas foram em vão. Elas continuaram, portanto, a se dar crédito às acusações das autoridades, a desviar jornais, ouro e diamantes. De onde viria, então, a sua pretensa pobreza? Se estavam de posse de um mecanismo que retirava do real erário uma soma tão significativa que incomodava às autoridades, como poderiam ser pobres?

Há ainda outra questão. O comércio a retalho dominado por mulheres negras parece que foi muito comum em cidades como Salvador e Rio de Janeiro. Não era, portanto, uma especificidade de Minas Gerais. A pobreza, então, também teria sido a característica das cidades, como um todo. Era, por essa interpretação, uma situação geral para as áreas urbanas do Brasil. Aliás, seria uma característica do comércio em si. O comércio a retalho estaria determinado pela pobreza. Parece-me uma hipótese muito pouco provável, tomando-se como parâmetro os impostos que incidiam sobre ele e o dado de que nele se presume ser o meio a permitir o acúmulo de pecúlio por parte de muitas escravas que conseguiram pagar por sua alforria.

Creio que a explicação pode ser dada de outra forma. Luciano Figueiredo parece sugerir que a opção das mulheres pelo comércio ambulante e/ou de vendas fixas não era uma escolha, mas uma imposição da pobreza. Já que não poderiam ser outra coisa, haja vista a existência de um mercado de trabalho livre restrito, restava-lhes o comércio. Argumenta, também, que não existia impedimento formal para a participação de mulheres na extração mineral, mas não se dedicaram a ela, o que lhe causou espanto. A afirmação, no meu entender, tinha de ser ao contrário: elas preferiam o comércio a retalho porque algum ganho obtinham em relação ao trabalho de extração, caso realmente não tenham a ele se dedicado. Provavelmente, tal tipo de escolha deveria ter também uma relação importante com suas culturas de origem, assim como deve ter havido uma explicação cultural para as mulheres brancas deixarem de lado este tipo de comércio, se porventura realmente dele se valessem em Portugal.

Claro que causa estranheza o fato do comércio a retalho ter sido controlado por mulheres. Permite uma idéia de que era um ramo pouco atraente, porque se fosse muito lucrativo, poderíamos esperar que homens dele se valessem. Realmente, muitos homens tinham vendas, mas as mulheres predominavam amplamente. Como eram mulheres, a interpretação historiográfica é a de que era resultado da pobreza, da falta de opção etc., assim como seria pobreza e falta de opção a prostituição dessas mulheres, idéia também sugerida por Luciano Figueiredo.

O que mais surpreende, entretanto, é que o pequeno comércio foi atividade explorada por senhores e senhoras através de suas escravas, que lhes passavam os

---

<sup>340</sup> Cf. SOUZA (1986); FRIEIRO (1959).

<sup>341</sup> FIGUEIREDO (1993), p. 43.

rendimentos. Para complementar os ganhos, argumenta Luciano Figueiredo que as escravas eram obrigadas ou se predispunham à prostituição. Inúmeros depoimentos em devassas eclesiásticas e várias denúncias de autoridades alertavam sobre a venda do corpo de escrava sob a aquiescência ou estímulo de seus proprietários. Vendas e “casas de alcouce” estariam intimamente relacionadas, principalmente porque o afluxo maior de clientes poderia aumentar as rendas obtidas na venda das mercadorias.

Mulheres negras, portanto, quando ainda escravas, exerciam uma (ou mais de uma) atividade que era contemporaneamente admitida como rentável por seus senhores. Viviam, eles e suas respectivas famílias, dos jornais dessas escravas. Presume-se, inclusive, que através dos rendimentos assim obtidos as escravas puderam se alforriar. Mas há também o discurso que afirma serem esses proprietários “pobres”. Dono de escravo e “pobre”, numa sociedade escravista, parece-me uma combinação pouco adequada. O mais provável é inferir que senhores que viviam às custas de trabalho desse tipo por parte de suas escravas não eram bem conceituados.

Quando se trata de analisar este trabalho executado por mulheres forras, fossem elas próprias as vendeiras e prostitutas ou no papel de proprietárias de escravas vendeiras e prostitutas, o discurso amplia ainda mais a miserabilidade. Afirma Luciano Figueiredo que “os limitados rendimentos desse pequeno comércio fazia com que a pobreza fosse um traço comum entre as mulheres que dele se ocupavam, independentemente de sua condição social”<sup>342</sup>, se escrava ou forra.

Pergunto-me sobre os cálculos que teriam sido realizados para comprovar o baixo rendimento desse tipo de negócio. Não há, pelo que eu saiba, documentos que permitam esses cálculos ou, mesmo, chegar a essa conclusão. Ao contrário, os dados que existem indicam justamente o contrário. Sabe-se que as vendas foram taxadas e, segundo Figueiredo, foram “importante fonte de recursos para o Estado metropolitano”<sup>343</sup>. Da mesma forma, fico curiosa em entender os motivos que faziam escravas obterem rendimentos significativos que lhes possibilitavam a alforria e as forras nas mesmas condições e, muitas vezes, proprietárias de cativos, serem sempre consideradas pobres.

### ***Escrava “rica”, liberta pobre – um contra-senso historiográfico***

O jesuíta Antonil, ainda no final do século XVII, alertou para a riqueza proveniente do setor de venda a retalho, que comparou a uma “chuva miúda aos campos, a qual continuando a regá-los sem estrondo, os faz muito férteis”<sup>344</sup>. Trabalho de “formiga”, em suma, de onde o Estado soube tirar rendimentos. Por que, então, insistir na “pobreza” desse setor do comércio? Homens forros e, principalmente, mulheres libertas são vistos como “pobres”, não só no sentido de mal colocados na sociedade, mas também “pobres” no sentido econômico do termo. O primeiro foi um fato. O segundo, há vários indícios de que não passou da interpretação dos historiadores – e só dos historiadores, porque os contemporâneos, fossem senhores exploradores ou membros da administração, souberam identificar e se aproveitar do potencial de recursos que essas mulheres poderiam manipular, muitas vezes através da violência.

Inúmeros são os trabalhos historiográficos que descrevem “escravos de ganho” a sustentar famílias de senhores. Muitas vezes, há referência a uma única escrava arcando

---

<sup>342</sup> Idem, p. 58.

<sup>343</sup> Idem, p. 44.

<sup>344</sup> ANTONIL (1923).

com as despesas de várias pessoas com seu trabalho diário. Baseiam-se, normalmente, em relatos como esse, que abundam entre viajantes estrangeiros, de Robert Walsh, do final da década de 1820, que viajava do Rio de Janeiro para Minas Gerais: “Muitas pessoas nas redondezas do Rio, tanto brancas quanto negras, vivem dessa maneira. Possuem m único escravo, que pela manhã sai em busca de trabalho e à noite retorna com uma pataca. Os próprios donos não fazem nada, passando os dias na indolência e vivendo dessa renda”<sup>345</sup>.

Também é referido, na historiografia, o fato de que escravos urbanos estariam mais propensos a acumular pecúlio para sua alforria do que os rurais, pois eles poderiam embolsar parte do que ganhavam em um dia de trabalho. Sugere-se que os escravos teriam uma quantia fixa – o seu jornal – a entregar ao senhor, o resto ficando para si próprios. Dados como estes, entretanto, foram fornecidos e utilizados pelos historiadores através de referências de viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil, principalmente os da primeira metade do século XIX, a exemplo de Expilly, que afirmou:

A quinta do sr. Madrinhão possuía um pomar, onde bananas, laranjas, cajás, pitangas, abacaxis, figos, etc. cresciam em abundância. Confiavam um tabuleiro a Manuela [escrava], e todas as manhãs ela ia à cidade carregada das frutas da quinta. O feitor fixava um preço para a perfumada mercadoria. Desde que a soma estipulada fosse regularmente entregue todas as noites, Manuela ficava livre todo o tempo restante, e ainda poderia guardar para si o excedente da receita. (...) Foi a partir dessa época que o seu pescoço, as suas orelhas, os seus dedos se cobriam de colares, brincos e anéis. Seria para quem mais se esforçasse de a agradar, a bela escrava<sup>346</sup>.

Já em 1610, Pyrard de Laval afirmava que, em Salvador, não havia “português, por mais pobre que seja, homem ou mulher, que não possua seus dois ou três escravos que sustentam a vida do seu senhor, para quem deve trabalhar certo tempo todo dia, além de manter-se com seu ganho”<sup>347</sup>. O trabalho a jornal parece ter sido, portanto, bastante antigo na sociedade colonial brasileira. Não sabemos, entretanto, se ele realmente poderia render o suficiente para, com o excedente, possibilitar a compra de alforria.

Poucos são os documentos em que se possa determinar com precisão de onde vinham os recursos utilizados por escravos para o pagamento da alforria. O máximo que podemos fazer são conjecturas. Tenho como hipótese que não eram as atividades determinadas pelos senhores que permitiam aos escravos juntar pecúlio. Acredito que as formas encontradas eram opções dos próprios escravos e conseguidas por eles, tendo como parâmetro de seleção costumes de suas terras de origem.

De qualquer forma, está claro que escravos conseguiam juntar quantias que valeram para sua alforria ou para a de outras pessoas. Pelos indícios deixados nos documentos, a mulher, de uma maneira geral, escrava ou forra, tinha mais condições que os homens de conseguir pagar sua própria alforria, a de seus filhos e a de seus companheiros.

Presumo que as escravas dedicadas ao comércio e, concordando com Luciano Figueiredo, à prostituição foram as que mais condições tiveram de pagar por sua liberdade. Estavam elas, portanto, triplamente estigmatizadas pela sociedade que as cercava: a cor da pele, relacionada à escravidão; o “defeito mecânico”, condição vil; e prostituição, repúdio

---

<sup>345</sup> WALSH (1985), p. 28.

<sup>346</sup> EXPILLY (1977), pp. 81-81

<sup>347</sup> PYRARD DE LAVAL (1679) [1ª. Ed. 1611]. Apud: ARAÚJO (1993), 105.

religioso. Alie-se a estes aspectos o “roubo”. A documentação trabalhada por Luciano Figueiredo é prolífera em referências desse teor.

Johann Emanuel Pohl, visitando a cidade de São João Del Rey, no início do século XIX, contou um caso que é emblemático sobre como as mulheres negras eram vistas. Estando em seu quarto, numa hospedaria, viu entrar “duas negras jovens” para lhe vender frutas em conservas. As atitudes e os olhares das negras, entretanto, revelaram-lhe “claramente qual era sua verdadeira ocupação”. Mandou que as negras saíssem. Enquanto ele se distraiu, uma delas pegou algo de um baú e dele retirou um pacotinho de sementes, deixando-o cair quando ele se virou. Nenhuma delas mostrou embaraço com a tentativa do furto. Ao contrário, deram muitas risadas. Disse, ainda, que foi seu criado que, com rudeza, conseguiu livrá-lo das duas mulheres. Concluiu que o episódio evidenciou “o quanto é descurada aqui, moralmente, a classe baixa”<sup>348</sup>.

As mulheres analisadas pela ótica do viajante, provavelmente compartilhada pelos habitantes brancos (ou talvez por eles ensinada), tinham todas as características que as faziam reles: negras, vendeiras, prostitutas e ladras. É claro que seriam tratadas pelos contemporâneos pela condição de “pobreza”, mas não necessariamente pobreza material. A pobreza referida amplamente estaria ligada à sua “paupérrima” condição social. Reeditavam-se, modificadas com as marcas da escravidão, as hierarquias do Antigo Regime europeu.

As explicações para o fato de negros e, principalmente, negras conseguirem, enquanto escravos, pecúlio para a liberdade e, depois de livres, engrossarem a fileira dos pobres estão sempre ligadas ao regime escravista e à ociosidade que lhe seria inerente. É assim que Emanuel Araújo analisa a vida do ex-escravo:

Alguns escravos, decerto com enorme esforço e persistência, alcançaram o objetivo maior de comprar sua própria pessoa e incorporar-se à população dos livres por nascimento. Atingido esse patamar, o ex-escravo obviamente investiria (se conseguisse) no ofício ou trabalho que aprendera quando cativo, e logo trataria, ele também, de obter ... escravos! Reproduzia, assim, o padrão vigente, e decerto com maior razão e afínco, pois teria de se afirmar socialmente em meio hostil. Mostrar-se ocioso em virtude da posse de escravo seria um primeiro passo para obter reconhecimento (não necessariamente aceitação) no mundo arrogante dos brancos. De qualquer modo, já não recebia ordens, mas *dava* ordens, e isso era bem-visto no microcosmo colonial.<sup>349</sup>

Araújo baseia-se em observações de viajantes. Neste trecho, em que avalia a preguiça e indolência com que senhores, mesmo forros, vivem por serem proprietários de escravos, apresenta como documentos relatos como esse, de Maria Graham, que assim se referiu aos libertos quando passou por Recife, em 1821:

Um negro livre, quando sua loja ou seu quintal corresponde ao seu esforço, vestindo-se e a sua mulher com um belo fato preto, um colar e pulseiras para a senhora, e fivelas nos joelhos e sapatos para adornar as meias de seda, raramente se esforça muito mais, e contenta-se com sua alimentação diária. (...) Quando conseguem comprar um negro, descansam, dispensando-se de demais cuidados. Fazem com que o negro trabalhe para eles, ou esmole por eles, e assim, desde que

---

<sup>348</sup> POHL (1976), pp. 87-88.

<sup>349</sup> ARAÚJO (1993), pp. 90-91.

possam comer o seu pão tranqüilamente, pouco se importam em saber como foi obtido<sup>350</sup>.

Araújo também cita uma passagem da biografia de Baquaqua. Mahoommah G. Baquaqua é um ex-escravo que escreveu sua biografia, no século XIX, relatando sua vida na África, sua vinda para o Brasil, suas experiências como escravo em Pernambuco, a venda para o capitão de um navio, a viagem até os Estados Unidos, a fuga para conseguir a liberdade, a ida para o Haiti, viagem de volta para os Estados Unidos e para o Canadá. A biografia de Baquaqua, que se converteu ao cristianismo, foi publicada em Detroit, em 1854, pelo abolicionista Samuel Moore<sup>351</sup>. No Brasil, foi o esforço de Peter Eisenberg que recuperou o documento e parte dele, a que se refere à sua vida no Brasil, foi publicada na Revista Brasileira de História, com apresentação de Silvia H. Lara<sup>352</sup>.

Realmente, o relato é impressionante, principalmente porque é muito raro haver documentos escritos pelos próprios escravos ou ex-escravos. Esse, então, traz ampla riqueza de detalhes. Mas, não devemos nos esquecer, Baquaqua estava influenciado pelo movimento abolicionista norte-americano e por um forte sentimento religioso, quando redigiu suas memórias, e muitos expressões e sentimentos eram símbolos da campanha abolicionista e do cristianismo. Ao descrever os maus-tratos infligidos a ele pelo seu senhor, o capitão do navio que se destinava a Nova Iorque, concluiu: “A escravidão é má, a escravidão é um erro. Esse capitão fez uma enorme quantidade de coisas cruéis que seria horrível relatar. Ele tratava as escravas com imensa crueldade e barbaridade. Ele impunha toda a sua vontade, não havia ninguém para tomar o partido delas. Ele era, naquele tempo, o ‘monarca de tudo o que estivesse sob suas vistas’, o ‘rei da casa flutuante’, ninguém ousava contestar o seu poder ou controlar sua vontade. Mas está se aproximando o dia em que se poder será investido em outro e de sua intendência terá de prestar contas. E, aí, que explicação poderia ele dar para os crimes impiedosos cometidos sobre os corpos contorcidos dos pobres miseráveis que estavam sob seu jugo, quando seu reinado cessar e a grande prestação de contar chegar, o que ele dirá? Qual será seu destino? Isso só será revelado quando o grandioso livro for aberto. Que Deus o perdoe (em sua infinita misericórdia) pelas torturas infligidas em seus semelhantes, embora de aparência diferente”<sup>353</sup>. Em passagem anterior, antes de se converter ao islamismo, afirmou que “Nessa época, eu era apenas um pobre pagão, quase tão ignorante quanto um Hotentote, e não havia aprendido sobre o verdadeiro Deus ou quaisquer de seus mandamentos divinos”<sup>354</sup>.

Foi com esse sentimento de repúdio à escravidão que criticou seus companheiros “de cor”, ao relatar que quase fora comprado, no Brasil, por um “homem de cor”. Diz ele que, havia, no Rio de Janeiro, “um homem de cor que queria me comprar mas, por uma ou outra razão, não fechou o negócio. Menciono esse fato apenas para ilustrar que a posse de escravos se origina no poder, e qualquer um que dispõe dos meios para comprar seu semelhante com o vil metal pode se tornar um senhor de escravos, não importa qual seja

---

<sup>350</sup> Cf. GRAHAM (1990).

<sup>351</sup> BAQUAQUA (1854).

<sup>352</sup> Cf. LARA (Baquaqua) (1988).

<sup>353</sup> LARA (Baquaqua) (1988), p. 281.

<sup>354</sup> LARA (Baquaqua) (1988), p. 275.

sua cor, seu credo ou sua nacionalidade; e que o homem negro escravizaria seu semelhante tão prontamente quanto o homem branco, tivesse ele o poder”<sup>355</sup>.

Emanuel Araújo cita esta última passagem para afirmar que a ociosidade era o resultado esperado numa sociedade escravista, onde o trabalho era repudiado porque feito por escravos. Segundo ele: “O padrão ideal de *status*, portanto, era esse: possuir cativos que dispensassem o dono de certos trabalhos ou, melhor ainda, de todo trabalho”<sup>356</sup>. O autor é um dos que confia plenamente na interpretação dos relatos, reproduzindo seus conceitos e preconceitos, avaliando a vida urbana com todos os atributos negativos, simbolizados no próprio título de seu trabalho: “O Teatro dos *vícios*” [grifo meu]. A observação negativa da vida no período escravista acaba resultando numa não compreensão de sua dinâmica interna, por mais que ela seja inaceitável para nossos padrões atuais. Nesses termos, não posso deixar de comparar certos autores, sendo Emanuel Araújo somente um dentre vários, ao missionário Junod, que, estando em trabalho de missionário na África do Sul, no final do século XIX e início do XX, acreditava que o dever da administração colonial e dos missionários era o de conhecer “melhor a tribo que dirigem em nome dos governos civilizados”. Cuidadoso, o missionário continua: “Podem-se cometer os erros mais perigosos por simples ignorância da verdadeira natureza dos ritos ou das superstições que se não compreendem. (...) Para governar selvagens, é preciso estudá-los a fundo e não só conhecer as idéias falsas contra as quais temos de lutar, mas também evitar ferir inutilmente os seus sentimentos”<sup>357</sup>.

Está evidente, contudo, que a posse de escravos foi comum entre os habitantes do Brasil, e que muitos ex-escravos e eles tiveram acesso. Nota-se, inclusive, uma predominância de mulheres, em relação aos homens, com propriedade escrava. Segundo Francisco Vidal Luna e Iraci Del Nero da Costa, a significativa participação dos forros como proprietários de escravos em Minas Gerais, no século XVIII, relaciona-se com a atividade mineradora, já que concediam maior liberdade de movimento, prêmios por produção, recompensas, inclusive a alforria, para os que descobrissem pedras acima de determinado quilate, furtos etc. Quando livre, para os autores, seria relativamente fácil dedicar-se a faiscar ouro, cujo resultado poderia ser a possibilidade de tornar-se dono de escravo. Os dados são sugestivos: em Serro do Frio, em 1738, de 1.744 proprietários de escravos 387, ou 22,2%, eram forros. Em Congonhas do Sabará, em 1771, 51 em 235 proprietários eram alforriados. O que se torna, entretanto, um problema é quando os autores analisam a distribuição dos escravos conforme o sexo do proprietário. Em Serro do Frio, dos 387 proprietários, 63% (244) eram mulheres; em Congonhas do Sabará, 27 (53%) dos 51 proprietários forros eram mulheres. Mesmo no início do século XIX, quando, na documentação trabalhada pelos autores, a quantidade de forros que aparecem como proprietários de escravos diminui muito, as mulheres continuam predominando amplamente. Em Vila Rica, em 1804, somente 22 forros eram senhores de escravos entre 757 proprietários, mas desses, 17, ou 77,3%, eram mulheres. Luna e Costa atribuem ao envolvimento sexual entre senhores e escravas a possibilidade de acesso ao escravo. Sem dizer claramente, os autores parecem sugerir que são os favores das escravas que fazem com que os senhores as alforriem e, depois, tenham escravos. Também dão como motivos uma provável inadequação das mulheres ao trabalho das minas, o que permitiria ao senhor

---

<sup>355</sup> LARA (Baquaqua) (1988), p. 276.

<sup>356</sup> ARAÚJO (1993), p. 90.

<sup>357</sup> JUNOD (s/d), pp. 14-15.

maior disponibilidade em alforriá-las em relação aos homens, e as atividades comerciais e de prostituição<sup>358</sup>.

Interpretações como essas, em que a alforria e o pecúlio conquistados pelas mulheres são primeiramente explicadas como concessões senhoriais, são extremamente comuns na historiografia. Quero crer que as explicações são mais complexas e que devemos buscar em outras fontes, além de dados estatísticos e relatos de viajantes, informações que complementem essa aparente contradição entre escrava “rica” e liberta “pobre”.

### ***Comércio e fortuna***

Inúmeros historiadores deram pouca importância à evidência de que as mulheres forras ocuparam um lugar de destaque na economia do período escravista. Não poderia, teoricamente, ser real. A visão da mulher forra estigmatizada pela pobreza é tão forte que certos autores, mesmo constatando a propriedade de muitos escravos para algumas delas, afirmam sua pobreza. Maria Odila da Silva Dias diz terem sido pobres as padeiras donas de até dez escravos, em São Paulo, no século XVIII, o que reputo como um contra-senso. Afirmo, enfaticamente, que a pobreza, na sociedade colonial, não pode ser absolutizada.

Em vários trabalhos que analisam a riqueza, no período escravista, a posse de escravos é um indicativo importante para inferir o grau de fortuna dos envolvidos. Sem dúvida que a posse de escravos também é indicativo de prestígio social e sua manutenção, mesmo que às custas de muitos esforços, deve ter sido cara a inúmeras pessoas. Mas há limites. Eram os escravos, também, os mais facilmente negociados em momentos difíceis. Por outro lado, a aquisição de um escravo não era fácil. Juntar o necessário para se comprar pelo menos um demandava, para a esmagadora maioria da população, investimentos significativos, quer sejam de ordem econômica quer de ordem pessoal. Não se pode, portanto, considerar de maneira absoluta como “pobre” o proprietário de um único escravo, principalmente porque a grande maioria da população economicamente ativa da sociedade escravista não tinha condições de ter nem mesmo um. Mulheres proprietárias de escravos, qualquer que tenha sido sua condição social, não podem ser consideradas “pobres”, no sentido econômico do termo.

Mary Karasch inicia um artigo sobre mulheres “livres de cor”, no Brasil central, com as seguintes palavras: “O grupo mais invisível da história do Brasil colônia deve ser o da mulher livre de cor. Ela raramente aparece na correspondência oficial exceto para denunciar seu papel em batuques ou para acusá-la de prostituição”<sup>359</sup>. Karasch tem toda razão. As mulheres “de cor” são, para nossa historiografia, as mais invisíveis enquanto grupo social.

A autora apresentou relatos interessantes sobre os viajantes que passaram por Goiás. Johann Emanuel Pohl, no início do século XIX, notou que as pessoas brancas, de maneira geral, sentiam-se superiores em relação às outras raças, mas o viajante as classificou de preguiçosas e inativas. Segundo ele, havia uma missa criada especialmente para os brancos, no Domingo, às 5 horas da manhã, com o nome de “missa da madrugada”, pois as brancas eram tão pobres que evitavam a missa normal de domingo e os olhares desdenhosos das negras que “entram altivamente ataviadas de correntes de ouro e de rendas”, enquanto as brancas envolviam-se em mantos de qualidade inferior<sup>360</sup>. A conclusão de Mary Karasch

---

<sup>358</sup> LUNA & COSTA (1983).

<sup>359</sup> Cf. KARASCH (1998).

<sup>360</sup> POHL (1976), pp. 141-2.

sobre o autor é a de que ele “capturou um mundo virado de cabeça para baixo para as mulheres brancas pobres: mulheres negras tinham mais riqueza que elas”<sup>361</sup>.

A autora citou outro depoimento, de muitos anos depois. Em 1880, James W. Wells teria demonstrado o “trabalho pesado por trás das correntes de ouro e renda”<sup>362</sup>. Wells observou que não viu homens trabalhando continuamente; quem realmente trabalhava eram as mulheres “morenas-claras e negras”. Fiavam e teciam panos, trabalhavam no campo, faziam farinha e rapadura e outras atividades. Concluiu que o trabalho da mulher “de cor” era fundamental na produção de alimentos e de tecidos de uma fazenda de gado<sup>363</sup>. Mesmo com estes depoimentos, Karasch duvidou da possibilidade de mulheres “de cor” acumularem pecúlio expressivo. Em algumas passagens do texto, senti que a autora ficou tentada a considerar as “mulheres livres de cor” como mais ricas do que as brancas, mas acabou sucumbindo à negação da interpretação de Pohl.

Voltando no tempo, utilizou o censo de 1783 e argumentou que homens brancos controlavam a riqueza da capitania de Goiás através da propriedade de escravos, minas, ranchos, plantações de açúcar e negócios. As mulheres negras livres possuíam o menor número de escravos que qualquer grupo social em toda capitania. Karasch, entretanto, não nos fornece os números exatos nem os lugares, se rurais ou urbanos, que estariam as que possuíam escravos. Acaba concluindo que as mulheres vistas por Pohl e Wells não eram típicas. O mundo observado por Pohl estava realmente de “cabeça para baixo”.

Conclusões como essas, em que algumas evidências parecem apresentar um mundo virado ao contrário e que o historiador “concerta” com outros dados para o tornar mais parecido com o que vem dizendo a historiografia, é muito comum. O meu argumento é o de que Pohl e Wells viram aspectos do árduo trabalho feminino e de acúmulo de riqueza que não condiziam com a imagem que os historiadores têm sobre mulheres negras e suas descendentes. Elas teriam de, necessariamente, ser pobres. Ou, pelo menos, mais pobres do que as mulheres brancas.

Vejamos outras evidências. Eduardo França Paiva, num trabalho muito interessante sobre escravos e libertos na Comarca do Rio das Velhas, em Minas Gerais, no século XVIII, afirmou que, entre os mais de 600 testadores que analisou, o grupo de maiores posses era o dos homens livres, destacando-se os portugueses, seguido das mulheres forras e, depois, das mulheres livres. O grupo de menores posses era o dos homens forros. Surpreendente e interessante dado. O autor afirma que esta escala hierárquica está de acordo com o exame das listas de contribuintes do Real Donativo de Vila Rica, entre 1727 e 1733, onde consta que as mulheres forras foram a segunda categoria que mais pagou tributo sobre as vendas e os escravos que possuíam<sup>364</sup>. Este dado comprova a idéia já veiculada em trabalhos anteriores sobre a importância do trabalho feminino no abastecimento das zonas urbanas de Minas Gerais.

Também Luciano Figueiredo apresenta dados quantitativos sobre a representatividade das mulheres forras no comércio a retalho. No decorrer do século XVIII, paulatinamente, em Vila Rica e Vila do Carmo, as mulheres foram tomando o lugar dos homens nas vendas fixas, transformando-se, no último quartel do século, na esmagadora maioria. Entre as mulheres, entre 70% e 90% (dependendo do ano) delas eram

---

<sup>361</sup> KARASCH (1998), p. 14.

<sup>362</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>363</sup> WELLS (1886), p. 187. Apud, KARASCH (1998), pp. 14-15.

<sup>364</sup> PAIVA (1995), pp. 31-32.



forras na condição de proprietárias. Presumo que essa importância se estenda para outras áreas urbanas do Brasil, embora não haja trabalhos com fontes empíricas que o comprovem.

Apesar da constatação quantitativa e eloqüente de que mulheres forras eram privilegiadas no acesso a alguma forma de acumular pecúlio, Eduardo Paiva, assim como Mary Karasch, não deixou de pensar no que era esperado: as testadoras em questão não poderiam ser “consideradas uma síntese perfeita do numeroso grupo de ex-escravas e suas descendentes. A maior parte delas não desfrutou do mesmo nível de vida experimentado por essas testadoras, tanto no que diz respeito aos aspectos materiais quanto ao conseqüente posicionamento social adquirido”<sup>365</sup>.

Ida Lewkowics, ao analisar 51 inventários e 27 testamentos de “pretos forros”, para Mariana, Minas Gerais, no período de 1730 e 1800, constatou que 63% deles eram mulheres. Deve-se ressaltar que o próprio ato de abrir um inventário já demonstra que a pessoa possuía bens. Os absolutamente despossuídos não tinham inventários nem faziam testamento<sup>366</sup>. Os titulares desses documentos, portanto, já se diferenciavam do resto da população. A autora encontrou uma riqueza surpreendente. Ressalte-se que a maioria dos alforriados era de pessoas nascidas na África, mas a autora não nos fornece a proporção exata. Do conjunto, 79,3% possuíam escravos, mas os homens eram os que menos detinham essa propriedade, proporcionalmente, pois 30% deles não eram escravistas. Das 34 mulheres, expressivos 94% tinham cativos.

A posição das mulheres forras como segundo grupo a testar não foi uma especificidade mineira. As mulheres forras ocupavam também a segunda posição, sempre perdendo somente para os homens “brancos” ou tidos como tal, para o Rio de Janeiro, no século XVIII. Entre as pessoas livres, 62,4% dos que testavam eram homens; entre os forros, eram as mulheres em 67% dos casos que faziam testamento. Também para o Rio de Janeiro, no universo documental analisado, os nascidos na África eram a maioria entre os alforriados<sup>367</sup>.

Os dados de Luna e Costa, para várias regiões de Minas Gerais, no século XVIII e início do XIX, citados anteriormente, também demonstram a predominância de mulheres libertas como proprietária de escravos em relação aos homens forros. Em Serro do Frio, em 1738, das 286 mulheres listadas como proprietárias de escravos 244 eram forras. As demais eram livres. Em Congonhas do Sabará, em 1771, das 53 mulheres proprietárias de escravos 27 eram forras<sup>368</sup>. Os dados são impressionantes, mas embasam a idéia que pretendo defender.

A mulher forra, especialmente a mulher forra de origem africana, portanto, em vários locais e períodos, era um grupo relativamente favorecido em termos de fortuna. A historiografia, entretanto, desconfiou de sua representatividade.

---

<sup>365</sup> PAIVA (1995), p. 156.

<sup>366</sup> Foi muito comum, em registros de óbitos dos séculos XVII ao XIX, a referência de que o falecido não havia feito testamento por não “ter de que”. O testamento pressupunha que a pessoa teria bens com os quais pagar suas determinações, inclusive em relação ao seu próprio enterramento. A análise feita por Cláudia Rodrigues dos registros de óbitos e de testamentos do Rio de Janeiro, no século XVIII e primeira metade do XIX, nos fornece dados interessantes: em todo o período analisado, somente 20,7% das pessoas falecidas fizeram testamentos. Cf. RODRIGUES (2000).

<sup>367</sup> Cf. RODRIGUES (2000), p. 192.

<sup>368</sup> LUNA & COSTA (1983), pp. 44 e 46.

O grande argumento dos historiadores foi o fato de acharem que as mulheres forras a fazer testamento ou ter os seus inventários abertos, porque tinham bens para tanto, dizia respeito a uma parcela pequena do grupo de mulheres alforriadas. Interessante é que este pressuposto não foi pensado para os homens “brancos”. Parece, para esta historiografia, que homens brancos e ricos eram a maioria no conjunto dos homens brancos como um todo. A minha questão, então, é a seguinte: os homens brancos e ricos representavam a maioria dos homens brancos existentes no Brasil escravista? É claro que não. Os mais pobres, os chefes de domicílio brancos que não tinham escravo algum, aqueles que morreram e nem fizeram testamento ou tiveram inventários abertos porque “não tinham de que” é que eram a maioria. Só que eles tinham algo a se diferenciar do conjunto da população: a cor “branca”, ou aparentemente branca.

Concluo, portanto, o seguinte: homens “brancos” e mulheres forras foram os que detiveram as condições mais favoráveis de serem possuidores dos maiores conjuntos de bens, proporcionalmente, do período escravista. Os primeiros formaram as maiores fortunas originárias no comércio de grande porte. As forras formaram a elite econômica do comércio a retalho. Evidentemente, nem todos os brancos e nem todas as forras tiveram o mesmo destino, mas era entre eles que poderiam ser encontradas as condições ideais de se situarem entre os mais enriquecidos, proporcionalmente, pelo menos para o período colonial. Não há trabalhos desse tipo para o século XIX, mas há registros de viajantes que atestam o reconhecimento que alguns tinham sobre a situação de uma elite de mulheres forras nas ruas do Rio de Janeiro. Escreveu Charles Ribeyrolles, francês que veio para o Brasil em 1858 e aqui faleceu, em 1861, com seu sarcasmo habitual, que as

(...) negras vendedoras, matronas do lugar, patricias da manga e da banana, com o seu rosário de chaves. Essas damas mercadoras têm seus escravos que lhes arrumam as quitandas, vigiam, vendem ou vão colocar seus grandes cestos nas esquinas das ruas freqüentadas, tentando a curiosidade do passante. Não acrediteis que essa aristocracia do comércio negro, que tem prerrogativas e patentes, se deixe arrastar pelas suaves e santas piedades a ponto de socorrer os *pés descalços* da África, seus irmãos ou irmãs. Ela é avara e implacável. Só ama e compreende o dinheiro, e os próprios portugueses a respeitam em negócios<sup>369</sup>.

Tendo sido essa descrição ou impressão feita por observação sua ou por informações de outros, o fato é que Ribeyrolles não foi o único a ressaltar a importância das negras “mercadoras” no comércio de alimentos das ruas da cidade do Rio de Janeiro. Saint-Hilaire, Debret<sup>370</sup> e muitos outros referem à sua riqueza, demonstrada nos trajes e nas atitudes. Por outro lado, dedicam a elas palavras que surpreendem, pois atribuem a elas uma arrogância não condizente com sua condição de “negras”, mesmo que libertas.

## ***Investimentos***

Minha pesquisa sobre forros centra-se em algumas áreas do sudeste brasileiro e refere-se às condições materiais de vida das mulheres que conseguiram, através de expedientes variados, sua liberdade e, mais do que isso, inserirem-se entre os grupos de maiores posses daquela sociedade. Incorporando, aparentemente, costumes ocidentais, entre eles e principalmente a confecção de testamentos com todos os ingredientes católicos, cabe, agora, verticalizar a análise e abordar essas mulheres nas possíveis heranças culturais de suas terras de origem que interferiram em suas opções de vida. Trabalho difícil,

---

<sup>369</sup> RIBEYROLLES (1980), p. 203.

<sup>370</sup> SAINT-HILAIRE (1974); DEBRET (1989).

sem dúvida, em particular porque os livros que tratam da África o fazem, via de regra, para o tempo atual<sup>371</sup>. Poucos são os indícios deixados para épocas mais antigas que foram objetos de estudos sistemáticos. Acredito, entretanto, que é possível perscrutar e chegar a alguns resultados reveladores dos costumes africanos que acabaram por formar nossa sociedade atual.

Um deles é o tipo de investimento realizados pelas mulheres forras.

No arquivo do Museu Histórico de São João Del Rei, há 104 inventários de forros para os anos entre 1731 a 1850. Desses, 58% ou 60 são de mulheres, 75% delas de origem africana; dos homens, 77% eram da África. Dos 39 testamentos existentes, 24 ou 62% eram de mulheres, 92% de origem africana. Analisei 27 inventários e 42 testamentos de forros desse conjunto documental<sup>372</sup> assim distribuídos: 14 inventários, 29 testamentos e 13 inventários com testamentos anexos.

Os investimentos das 18 mulheres inventariadas (11 delas, ou 61%, eram da África e dessas 11, nove eram da Costa da Mina) variavam, mas os maiores valores estavam em escravos, ouro e prédios urbanos. Doze delas eram senhoras de escravos, treze tinham ouro e 10 eram proprietárias de prédios urbanos, muitas delas com os três conjuntos de bens. Algumas, inclusive, tinham quantidade significativa de ouro em pó. Nitidamente, a principal atividade dessas mulheres era o comércio.

A existência freqüente em inventários de regiões mineradoras de balanças de pesar ouro é explicada pela forma com que as mercadorias eram pagas na capitania de Minas Gerais. Apesar da coroa portuguesa ter implementado um sistema rigoroso para a retirada do quinto real através das casas de fundição, havia a possibilidade de circulação do ouro em pó, restrito à capitania, dada a impossibilidade de alguns mineradores em juntar quantidade de ouro suficiente para formar uma barra. Dessa forma, o ouro em pó funcionou como moeda de troca e as balanças eram necessárias para os que viviam de negócios mercantis, inclusive a usura.

Somente três mulheres tinham animais de grande porte (duas somente cavalos) e nenhuma possuía lavoura. Evidencia-se que acumular pecúlio significativo não estava vinculado à atividade agrária. A agricultura gerava riqueza, mas era na circulação, no comércio, que esta riqueza era apropriada. O mercado era o lugar, por excelência, no período moderno, de acúmulo de capital, e nele as mulheres forras, assim como os mais ricos homens brancos, tinham de se dedicar para acumular bens. Deixá-lo, entretanto, era o segundo passo adquirir prestígio social.

Muitas mulheres possuíam, entre seus bens, tabuleiros, frascos de medidas, pesos, balanças, balança de pesar ouro e demais instrumentos destinados ao comércio. Elas, com freqüência, assim como havia constatado Eduardo Paiva, emprestavam dinheiro ou ouro em pó com o empenho de objetos de metais e pedras preciosas. Foi recorrente as descrições em testamentos e nas avaliações de inventários o nome dos proprietários desses objetos. Mas elas também tomavam empréstimos garantidos por jóias. As peças, para essas mulheres, mais do que símbolo de prestígio social, representavam investimentos de capital.

Em relação a outras áreas coloniais, a posse de escravos das mulheres inventariadas de São João Del Rei foi até pequena, pois as proprietárias representavam 67% do total das

---

<sup>371</sup> Cf. CLARK (1994); HIGGINS (1999); HOUSE-MIDAMBA & EKICH (1995).

<sup>372</sup> Em vários inventários havia o testamento acoplado. Portanto, o número de testamentos é maior do que o que está inscrito isoladamente no arquivo.

inventariadas. Ida Lewkowics calculou 94% das testadoras com escravos, para Mariana. Realmente, devemos considerar que a posse de escravos é um sinal evidente de diferenciação econômica e social. Mas há outros investimentos que indicam outros tipos de acumulação de riqueza ou de pecúlio. Mary Karasch alertou para um deles.

Um dado surpreendente do censo de 1783 para Goiás foi o aparecimento de uma categoria social denominada de “pessoa de obrigação”, não mais referida nos demais censos. O fato mais eloqüente, entretanto, foi o de que “mulheres livres de cor” controlavam o trabalho de agregados dominados e de pessoas dependentes. Essa é uma modalidade de trabalho pouco conhecida na historiografia brasileira e que, no caso, fazia das “mulheres livres de cor” as principais detentoras de seu controle. A autora ressaltou que “embora seja incerto como uma pessoa obrigada se torna controlada por mulheres livres de cor em Goiás, suspeitamos que alguns possam ter trocado seus serviços por um empréstimo de ouro, enquanto outros possam ter sido capturados nas guerras indígenas”<sup>373</sup>. A autora cita o caso de uma mulher livre, em Sabará, no século XVIII, que trocou um ano de servidão por ouro. Muito sugestiva e cuidadosamente, Mary Karasch diz que esse sistema de trabalho, caso realmente tenha existido, era similar ao existente ao sistema de penhores do oeste da África, em que “as pessoas eram mantidas presas como garantia por dívidas”<sup>374</sup>.

Esse dado é extremamente interessante, pois é fato que em inventários de forras (mas também de homens forros) a quantidade de ouro era bastante significativa. Pode-se presumir, então, que o investimento em ouro poderia resultar, além de capital usurário, na aquisição de trabalho forçado.

Donald Ramos, ao analisar uma área de Ouro Preto, em 1804, ficou visivelmente sem respostas ao constatar que “entre as mulheres, as pretas e as africanas eram mais propensas a ter do que a alugar suas casas que as mulatas e as brancas”<sup>375</sup>. Argumentou ele que “a explicação para este fenômeno não é clara. Ocasionalmente, ex-donos de escravos que ainda estavam envolvidos sexualmente/romanticamente com suas ex-escravas deixavam propriedades para elas, mas isto não parece ser a explicação mais certa. Uma explicação mais completa necessita maior pesquisa”<sup>376</sup>. Realmente, como constata com cuidado o autor, a explicação para uma evidência desse porte não pode se restringir somente a ligações sexuais ou afetivas, embora elas com certeza pudessem eventualmente existir.

Nos inventários de São João Del Rey, a expressiva propriedade de prédios urbanos por parte das mulheres corrobora o que foi identificado por Donald Ramos para Ouro Preto. Eram 10 mulheres proprietárias de 16 prédios urbanos, alguns deles alugados, o que nos permite concluir que, mesmo não sendo a maioria das inventariadas, a renda advinda de aluguéis de prédios era uma das modalidades escolhida por elas para investimento.

O investimento em roupas e adereços também era expressivo.

Dos 18 inventários de mulheres forras de São João Del Rei, dez delas apresentaram jóias e roupas. Em alguns inventários há presença de calçados, mas oito delas não referiam a vestimentas nem jóias, o que é muito suspeito. Presumo que foram distribuídos ainda em vida dos inventariados ou foram ocultos pelos herdeiros, não entrando no monte-mor. As

---

<sup>373</sup> KARASC (1998), p. 15.

<sup>374</sup> KARASC (1998), nota 22.

<sup>375</sup> RAMOS (1990), p. 161.

<sup>376</sup> RAMOS (1990), p. 161.

taxas cobradas para elaboração dos inventários eram diretamente proporcionais aos valores dos bens e muitos herdeiros omitiam bens para diminuir seus valores.

Apesar disso, das mulheres que tiveram roupas e jóias arroladas, em termos gerais, em relação ao valor total dos bens, os investimentos dessas mulheres nesses itens eram significativos, variando de 4,6% a 100%. Os capotes e capas mereciam as maiores avaliações, mas as “vestias” de seda também tinham valor expressivo. Poder-se-ia pensar que as roupas e adereços fossem somente para demonstração de prestígio ou de riqueza, mas acho que o caso é mais complexo.

Consta que as mulheres da África, da Costa da Mina, eram especialmente tentadas por adereços e vestidos vistosos. Charles Expilly, que morou no Brasil em meados do século XIX, enaltecia a beleza das “negras”, mas explicitava bem que “(...) cada vez que eu falar da negra, é sempre a negra mina. Por pouco que se possua do sentimento de verdade, o homem que habita a zona equatorial não pode recusar a sua admiração por essas soberbas criaturas, cujo porte está cheio dessa majestade radiosa que o elogio atribui às rainhas, e a poesia às deusas”<sup>377</sup>. Também fazia referencia ao gosto das pretas minas aos adereços: “Manuela, legítima preta mina que era, apreciava as jóias e os enfeites”<sup>378</sup>. Rosa Egipcíaca, também mina, de nação courana, declarou que se prostituiu para as conseguir. Há uma referencia, no livro de Luiz Mott, que os couranos “distinguiam-se pela qualidade e beleza dos tecidos que faziam, sendo vendidos por altos preços na Costa do Ouro”<sup>379</sup>.

Havia uma grande quantidade de pretos mina em Minas Gerais. Sendo correto que alguns grupos dentre eles produziam tecidos para o comércio na África ocidental, pode-se ter como hipótese que a indumentária fosse assunto especialmente importante para homens e mulheres originários dessas regiões. Talvez esteja nessa origem cultural o motivo pelo qual as mulheres realmente se vestissem de forma a escandalizar os olhos dos brancos ocidentais contemporâneos, que viam nelas bizarrice ou atrevimento e irreverência. Talvez essa estranheza dos observadores tenha se originado por ver signos e materiais ocidentais (sedas, cruzeiros, sapatos, chapéus etc.) misturados a outros signos e materiais africanos (cabelos ornamentados, búzios, contas e colares numerosos, peitos à mostra etc.). É hipótese bastante provável que os tipos dos trajes e adereços de escravas e forras nascidas na África eram em grande parte ditados pelos costumes de suas culturas de origem e visavam um reconhecimento ou estabelecer um lugar social entre os seus pares. Para os que não conheciam seus costumes, a interpretação parece ter sido a de que eles tentavam distinguir-se do mundo dos escravos e aproximar-se do comportamento da população livre e branca. Não o conseguiam, posto que o resultado era sempre risível ou grotesco.

Posso agregar mais um dado para explicar os motivos de escravas e forras terem apreço por adereços e vestidos, na sociedade escravista brasileira: estes bens também eram investimento, pois voltavam ao mercado. Os sapatos de Josefa da Costa, preta forra falecida em 1788, em São João Del Rei, foram vendidos em leilões públicos, mesmo os dois pares de “veludo carmesim e outro azul muito velhos”, vendidos por \$300 (trezentos réis). Havia uma grande demanda por objetos usados<sup>380</sup>. Não se pode, portanto, entender o conjunto de bens de uma pessoa somente como objetos de uso pessoal, de ostentação de poder, riqueza ou prestígio. Em certos momentos, os proprietários poderiam, com certa facilidade, hipotecá-los, vendê-los ou trocá-los pelo que lhes interessava.

---

<sup>377</sup> EXPILLY (1977), p. 96.

<sup>378</sup> EXPILLY (1977), p. 94.

<sup>379</sup> MOTT (1993), p. 14.

<sup>380</sup> Ver, sobre o comércio de artigos usados, FARIA (1998), especialmente capítulo III.

Conclui-se que o escravo, apesar de um bem representativo e importante no conjunto das fortunas e como forma privilegiada de investimento, não era a única maneira de se obter renda e trabalho. As mulheres forras ou “de cor” livres souberam administrar, como poucas, os recursos que adquiriram, sempre com referências possíveis à suas culturas de origem.

### ***Mulheres forras e herança africana***

Quitéria da Silva, Florência Oliveira e Catarina da Silva são somente algumas entre as muitas mulheres oriundas da África que acumularam pecúlio significativo. Apresenta-se, portanto, uma especificidade, que privilegia a forra nascida na África no acúmulo de bens.

Nada, em relação à alforria e às condições materiais de vida dos libertos, relaciona-se com aspectos quantitativos. Africanos eram a maioria, mas eram os nascidos no Brasil que mais conseguiam se libertar. Mulheres estavam em menor número que homens na população escrava, mas eram a esmagadora maioria na conquista da alforria. Mulheres crioulas eram as que mais recebiam alforria, mas eram as nascidas na África que mais tinham seus inventários abertos e faziam testamento, reflexo de maior acúmulo de bens. Estamos diante de situações em que é o qualitativo, e não o quantitativo, que importa. As tentativas de explicações para as tendências devem ser dadas por aspectos mais culturais do que econômicos.

Não era somente o comércio a retalho ser vantajoso que faria com que pessoas dos mais variados grupos sociais a ele se dedicassem. Deveria haver componentes culturais profundos que determinassem as escolhas.

Diversos estudos sobre a África indicam que o pequeno comércio era um monopólio feminino, quer se trate da Costa da Mina (Nigéria, Daomé, Senegal – denominada África ocidental) ou da região banto, Congo e Angola (Centro Africana)<sup>381</sup>. Mas o peso do monopólio sobre o comércio a retalho por parte de mulheres está mais evidente para a África ocidental do que para a África central. E, realmente, a grande maioria das mulheres nascidas na África que teve seu inventário aberto ou fez testamento era “mina” ou “da Costa da Mina”. As atividades escolhidas por essas mulheres, então, estavam sendo ditadas por costumes ligados às culturas da África. Não haveria desdouro, portanto, em se dedicarem a elas.

Por outro lado, podemos imaginar os impedimentos que fariam com que as mulheres brancas e “preguiçosas” de Goiás, por exemplo, preferissem ir a uma missa não muito concorrida, para não ter de se deparar com as negras ricamente trajadas. Mais do que isso, seria muito difícil que elas próprias, mesmo que a pobreza fosse extrema, culturalmente pudessem se dedicar ao comércio de “negras”, por mais rentável que fosse. Os estigmas ligados a ele eram tão profundos que se impunham como uma barreira intransponível.

Embora muitos homens forros tenham se dedicado à atividade comercial, pelo menos a de venda fixa, eles cederam até mesmo esse espaço às mulheres. Também não consta, por exemplo, que homens exercessem a venda em tabuleiros. Não parece ser o caso deles optarem por outra atividade mais rentável, mas sim por ser incompatível com sua condição de homem, até mesmo originária de sua experiência ou memória da África.

Quanto à ausência de crioulas entre as inventariadas e as testamenteiras o problema é um pouco maior, pois poderia pressupor um distanciamento das culturas africanas

---

<sup>381</sup> Cf. BUSH (1990); VERGER (1987); HOUSE-MIDAMBA & EKIICH (1995).

certamente pouco real num mundo escravista que vivia a receber estrangeiros em seu meio. A memória, portanto, seria revitalizada continuamente. Mas, a se dar crédito a diversos estudos que tratam dos embates entre crioulos e “africanos”<sup>382</sup>, os nascidos no Brasil sentiam-se “superiores” aos nascidos na África. Há, inclusive, o termo “crioulizado” para designar os escravos que adotaram alguma coisa ou muito da cultura ocidental e cristã que lhes era imposta. Mas, será que a prática do comércio a retalho, fosse ambulante ou em vendas fixas, realizado por parte das mulheres de origem africana seria tão execrado pelas crioulas que elas optaram por dele se distanciar? Ou eram as mulheres de origem africana que tinham mais cabedais e competência para dele tirar rendimentos significativos? Perguntas difíceis, com certeza, que dificilmente documentos podem responder.

Amas-de-leite, domésticas, amantes, vendeiras, usurárias, prostitutas, ladras, parteiras, feitiçeras e mais uma variada gama de atividades foram provavelmente desempenhadas pelas mulheres que conseguiram acumular pecúlio ou usaram artimanhas para conseguir sua liberdade. Muitas, não a maioria, tiveram seus nomes inscritos entre os que mais deixaram bens. Enriqueceram, foram donas de escravos, apresentaram-se ataviadas e cheias de jóias nas pequenas e grandes cidades do Brasil escravista. Em momento algum, tanto antes como agora, pela historiografia, puderam usufruir de algum prestígio. Os homens brancos dedicados ao comércio, atividade vil, puderam recuperar-se socialmente, ainda quando vivos ou na figura de seus descendentes, quando largaram o comércio e se tornaram respeitáveis proprietários de terras e escravos, estes os verdadeiros valores sociais, embora economicamente pouco rentáveis. A sociedade colonial, extremamente hierárquica e escravista, tirou qualquer dignidade que pudessem ter as mulheres negras e suas descendentes, por mais que apresentassem bens, que trouxessem nas suas atividades e na cor da pele os elementos estigmatizantes de classificação social.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e transição. O Espírito Santo (1850-1888)*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- ANCHIETA, José de. “Informação da província do Brasil para nosso padre” [1585] In: *Cartas, inf.*, pp. 417-455.
- ANDRADE, Marcos Ferreira de. *Rebeldia e resistência: as revoltas escravas na província de Minas Gerais (1831-1840)*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: FAFICH – Universidade Federal de Minas Gerais, 1996.
- ANDRADE, Marcos Ferreira de. “Rebeliões escravas nas Minas Gerais – século XIX – O caso Carrancas”. Trabalho apresentado no Congresso Luso-Brasileiro: *Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários*, promovido pelo Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, realizado entre os dias 09 e 12 de novembro de 1999, Lisboa. Texto mimeo.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. (1711). São Paulo, Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1923.

---

<sup>382</sup> Coloco, no caso, “africanos” entre aspas por ser esta denominação pouco usual para designar os negros oriundos da África, pelo menos até a segunda metade do século XIX. Durante todo o período escravista em que durou o tráfico atlântico, os nascidos na África eram designados claramente por sua “nação” ou porto de embarque na costa africana. Assim, eles não eram “africanos”, mas congo, mina, angola, cassange, moçambique etc.

- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711). 2ª. ed., São Paulo, Melhoramentos, 1976.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945.
- BAQUAQUA, MAHOMMAH G. *Biography of Mahommah G. Baquaqua. A native of Zoogoo, in the interior of Africa*. Edited by Samuel Moore, Esq. (Detroit: George E. Pomery and Co., Tribune Office, 1854). Tradução: Sonia Nussenzweig.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*, 2 vols., São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1971.
- BELLINI, Ligia. "Por Amor e por Interesse: as Relações Senhor-Escravo em Cartas de Alforria" in REIS, João José. *Escravidão & Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.
- BINZER, Ina von. *Os meus romanos. Alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil*. Trad. Alice Rossi e Luisita da Gama Cerqueira. São Paulo: Paz e Terra, 1980.
- BOXER, Charles. *A igreja e a expansão ibérica*. (1978) Lisboa, Edições 70, 1981.
- BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. (1969) Lisboa, Edições 70, 1981.
- BRANDÃO, João. "Majestade e Grandeza de Lisboa em 1552", ed. Anselmo Braamcamp Freire e J.J. Gomes de Brito. *Arquivo Historico Portuguez*, XI, 1917, pp.8-24.
- BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. "Relações Familiares na Sociedade Escravista Mineira". Niterói, UFF, 2000. Qualificação de doutorado.
- BRUGGER, Silvia Maria Jardim. *Valores e Vivências Conjugais. O triunfo do discurso amoroso*. Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, UFF, 1995.
- BURMEISTER, Hermann. *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Trad. Manoel Salvaterra e Hubert Schoenfeldt. São Paulo: Martins, 1952.
- BUSH, Barbara. *Slave women in Caribbean society - 1650-1838*. Kingston: Heinemann, 1990.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Tese de doutoramento, Niterói, UFF, 2000.
- CANABRAVA, Alice P. "A grande propriedade rural". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (org.), *HGCB*, 4ª. ed., São Paulo: DIFEL, 1977, vol. 2, pp. 192-217.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Agricultura, escravidão e capitalism*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- CASCUDO, Luís Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1954.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da Alimentação no Brasil* (1963). Belo Horizonte, Itatiaias, 1983.



- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma História das Últimas Décadas de Escravidão na Corte*. Rio de Janeiro, Cia das Letras, 1990.
- CLARK, Gracia *Onions Are My Husband : Survival and Accumulation by West African Market Women*, Paperback, 1994.
- CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros. O Tráfico de Escravos para o Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966
- COSTA, Iraci Del Nero da. “A Presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos” In: *Ciência e Cultura*, 32, pp 836-881, 1980.
- CUNHA, Manoela Carneiro da. “Introdução a uma história indígena” In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESão Paulo, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX”. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- CURTIN, Philip. *The Atlantic Slave Trade: a census*. Madison: Wisconsin University Press, 1969.
- CUVELIER, Jean (org. e trad.). *Relations sur le Congo du père Laurent de Lucques (1700-1717)*. Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques, Mémoires, v. XXXII, no. 2, Bruxelas, 1953.
- DA MATTA, Roberto. “Digressão, a Fábula das Três Raças”. In: DA MATTA, Roberto. *Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
- DAGLIONE, Vivaldo N. F. “A libertação dos escravos no Brasil através de alguns documentos”. *Anais de História* I: 131-4, Assis, São Paulo, 1968-69.
- DAVID, F. James. *Who is Black? One Nation's Definition*. Pennsylvania State University Press, 1991
- DE CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan e FOX, Renée. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. In: *Comparative Studies in Society and History*, (18), 1976.
- DEAN, Warren. *Rio Claro. Um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. (1ª. ed. Entre 1834 e 1839) Trad. Sérgio Milliet, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Martins, 1989, 4 vols.
- DIAS, Maria Odila da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. 2a. ed., São Paulo, Brasiliense, 1995.
- Edital de 8 de novembro de 1785, em *Repertório geral ou índice alfabético das leis extravagantes no reino de Portugal ordenado pelo desembargador Manoel F. Thomaz, 1843, e Código Filípino ou Ordenações e leis do reino de Portugal recompiladas por mandado del rei dom Filipe I*, índice alfabético.
- EISENBERG (1989 a), Peter L. “A carta de alforria e outras fontes para estudar a alforria no século XIX” In: *Homens Esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil – séc. XVIII e XIX*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

- EISENBERG (1989 b), Peter L. “Ficando livre: as alforrias em Campinas no século XIX” In: *Homens Esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil – séc. XVIII e XIX*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.
- EWBANK, Thomas. *A Vida no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.
- EXPPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil*. 2ª. Ed., São Paulo, Editora Nacional; Brasília, INL, 1977.
- FARIA, Sheila de Castro. “Negros da Guiné” In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 2 vols, São Paulo, Editora Ática, 1978.
- FIGUEIRA, Luiz. *África Bantú. Raças e tribos de Angola*. Lisboa, Impresso nas Oficinas Fernandes, 1938.
- FIGUEIREDO, Luciano de Almeida. *Barrocas Famílias. Vida Familiar em Minas Gerais no Século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997
- FIGUEIREDO, Luciano de Almeida. *O avesso da Memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Brasília, DF: Edunb; Rio de Janeiro: José olympio Editora, 1993;
- FIGUEIREDO, Luciano. & MAGALDI, Ana Maria Bandeira de Mello. “Negras de tabuleiro e vendeiras: a presença feminina na desordem mineira do século XVIII”. In: *Ciências Sociais Hoje* - 1984. São Paulo: Cortez Ed./ANPOCS, 1984.
- FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em Costas Negras: uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro. Séculos XVIII e XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995 (reeditado pela Companhia das Letras, São Paulo, 1997)
- FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.
- FLORESTAN Fernandes, “A Sociedade Escravista no Brasil”, *Circuito Fechado*, São Paulo, HUCITEC, 1976.
- FOGEL, Robert W. & ENGERMAN, Stanley L. *Time on the Cross. The economics of American Negro Slavery*, Boston, Little, Brown and Co., 1974.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: as Origens da Família Patriarcal Brasileira*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1987 (1ª ed. de 1933).
- FRIEIRO, Eduardo. “Vila Rica, Vila Pobre”. In: *O diabo na livreria do cônego*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1959
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1959.
- GALLIZA, Diana Soares de. *O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-1888*. João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 1979
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo:EDUSP, 1980.

- GENOVESE, E. Dd. *Roll, Jordan, Roll. The World the Slave Made*, N. York, Pantheon, 1974.
- GÓES, José Roberto Pinto de. *Escravos da Paciência: um estudo sobre a obediência escrava no Rio de Janeiro (1790-1850)*, Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da UFF, Niterói, 1998.
- GÓES, José Roberto Pinto de. *O Cativo Imperfeito. Um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX*, Vitória-ES, Lineart, 1993 (originalmente dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF).
- GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.
- GOENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. 4ª ed. São Paulo, Ed. Ática, 1985.
- GOENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo, Ed. Ática, 1978.
- GOENDER, Jacob. *A escravidão Reabilitada*. Rio de Janeiro, Ática, 1991.
- GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990 (1ª. ed. inglesa de 1824).
- GRAHAM, Richard. "Brazilian slavery re-examined: a review article". *Journal of Social History*, 3(4): 449-50, Berkeley, 1970. (Traduzido como "A escravatura brasileira reexaminada". In: *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo, PerS São Pauloactiva, 1979, pp.13-40.
- GRINBERG, Keila. *Liberata, a lei da ambigüidade. As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994
- GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart B. "Purgando o Pecado Original: Compadrio e Batismo de Escravos na Bahia no século XVIII", Em: João José Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.
- GUTIÉRREZ, Horacio. "Crioulos e africanos no Paraná, 1798-1830", *Escravidão*, Revista Brasileira de História, vol. 8, Número16, São Paulo, ANPUH/Marco Zero, 1988.
- HERRS, Jacques. *Escravos e servidão doméstica na Idade Média*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- HIGGINS, Kathleen. *Licentious Liberty' in a Brazilian Gold-Mining Region : Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabara, Minas Gerais*. Art Ellipsis, 1999.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. "Metais e pedras preciosas" In: HOLANDA, S.B. de. (org.). *HGCB*. 4ª. Ed. São Paulo, DIFEL, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras* (1956). São Paulo, Cia das Letras, 1994.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. (1936). 12a. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1978.
- HOUSE-MIDAMBA, Bessie & EKICH, Felix K. *African Market Women and Economic Power. The role of women in African economic development*. Connecticut, Greenwood Press, 1995.
- JENNINGS, Francis. *The invasion of America: indians, colonialism and the cant of conquest*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.

- JUNOD, Henrique A (da missão suíça da África do Sul). *Usos e costumes dos bantos. A vida duma tribo Sul-Africana*. (1ª. ed. antes de 1913). Versão da edição francesa para o português. S/d.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-1850*. São Paulo, Cia das Letras, 2000. (publicado inicialmente em 1987, sendo uma revisão de sua tese de doutoramento de 1972).
- KARASCH, Mary Catherine. *Slave Life in Rio de Janeiro – 1808-1850*. Princeton, Princeton University Press, 1987 (versão revisada de sua tese de doutoramento em história na University of Wisconsin, de 1972).
- KARASCH, Mary. “As mulheres livres de cor no Brasil central, 1779/1832”. In: *Revista da SBPH*, Curitiba, n. 15, pp. 3-20, 1998.
- KARASH, Mary. Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro. In: *Journal of Latin American Lore*. Los Angeles, 5, n.2, 1979, pp. 233-253.
- KIERNAN, James. “Baptism and manumission in Brazil: Paraty, 1789-1822” In: *Social Science History*, 3(1): 56-71, Pittsburgh, 1978.
- KIERNAN, James. *The manumission of slaves in colonial Brasil: Paraty, 1789-1822*. Tese de doutoramento em História. New York University, 1976.
- KLEIN, Herbert & ENGERMAN, S.L. "A Demografia dos Escravos Americanos" in MARCÍLIO, Maria Luiza (org.). *População e Sociedade. Evolução das Sociedades Pré-Industriais*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- KOSTER, Henry. *Viagem ao Nordeste do Brasil*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura do Governo do Estado de Pernambuco, 1978.
- LAMAN, Karl. *The Kongo*. 4 v. Uppasala: Studia Ethnographica IV, VIII, XII, XVI (1953, 1957, 1962, 1968).
- LARA, Silvia H. (apresentação). “Biografia de Mahommah G. Baquaqua”. *Escravidão. Revista brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 8, n. 16, março de 1988/agosto de 1988.
- LARA, Silvia Hunold. “The signs of color: women’s dress and racial relations in Salvador and Rio de Janeiro, c. 1750-1815”. *Colonial Latin American Review*, 6 n. 2 (1997): 205-224.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência – escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- LAVRADIO, Marquês do. “Relatório do marquês do Lavradio, vice-rei do Rio de Janeiro, entregando o governo a Luiz de Vasconcelos e Souza, que o sucedeu no Vice-Reinado” (1779). *RIHGB*, 4 (1843).
- Lei de 19 de novembro de 1757, em *Coleção das leis, decretos e alvarás que compreende o Feliz Reinado (...) desde o ano de 1756 até o de 1758 (...)*, Lisboa, M. Rodrigues, 1761-62, t. 1,
- LEPKOWSKI, Tadeusz. *Haiti*. Tomo I, Havana, Casa de las Américas, 1968.
- LEWKOWICZ, Ida. "Herança e Relações Familiares: os Pretos Forros nas Minas Gerais do Século XVIII" in *Família e Grupos de Convívio*. S.P., ANPUH & Marco Zero, Revista da ANPUH nº 17, set.1988/fev.1989.
- LIMA, Lana Lage da Gama; VENANCIO, Renato Pinto. “Alforria de crianças escravas no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro, 1988, Mimeogr.

- LINDLEY, Thomas. *Narrativa de uma viagem ao Brasil* (1804-5). São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1969.
- LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci Del Nero da. *Minas Colonial: economia e sociedade*. São Paulo, Estudos Econômicos-FIPE/Pioneira, 1983.
- MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do Bandeirante*. (1929) Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.
- MALHEIRO, Perdigão. *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico, Jurídico, Social*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, Brasília, INL, 1976.
- MANNING, Patrick. “Escravidão e mudança social na África”. São Paulo. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21. 1988.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. *A Cidade de São Paulo. Povoamento e População 1750-1850*. São Paulo, Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo, 1973
- MARTINS, Roberto Borges. “Minas Gerais, século XIX: tráfico e apego à escravidão numa economia não-exportadora” In: *Estudos econômicos*, vol 13, no. 1, São Paulo, jan/abr 1983, pp. 181-209.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *The German Ideology*. Moscou, Progress, 1968.
- MATOS, Hebe Maria. *A Cor Inexistente. Os significados da Liberdade no Sudeste Escravista*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- MATOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema*. São Paulo, HUCITEC, 1987.
- MATOSO, Kátia de Queirós. *Família e Sociedade na Bahia do Século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1988.
- MATOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- MATOSO, Kátia de Queirós; KLEIN, Herbert S.; ENGERMAN, Stanley. "Notas sobre as Tendências e Padrões de Preços de Alforria na Bahia, 1819-1888" in REIS, João José. *Escravidão & Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.
- MATOSO, Katia M. de Queirós. “A carta de alforria como fonte complementar para o estudo da rentabilidade da mão-de-obra escrava urbana (1819-1888), In: PELAEZ, Carlos Manuel; Buescu, Mircea (orgs.), *A Moderna História Econômica*. Rio de Janeiro, Apec, 1976
- MATOSO, Katia M. de Queirós. “A propósito de cartas de alforria – Bahia, 1779-1850”, In: *Anais de História*, IV: 23-52, 1972.
- MATOSO, Katia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX. Uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador, Centro de Estudos Baianos, 1979.
- MEDINA, João & HENRIQUES, Isabel Castro. *A Rota dos Escravos. Angola e a Rede do Comércio Negreiro*. Lisboa, Cegia, 1996.
- Memórias históricas e políticas da Província da Bahia do coronel Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva*, anotador Dr. Braz do Amaral, 6 vols. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1925, vol. 2, pp. 428-29.
- MENDONÇA, Antônio Manuel de Melo Castro e. “Memória Econômico-política sobre a Capitania de S. Paulo”. *Anais do Museu Paulista*, tomo XV.
- METCALF, Alida C. *Families of Planters, Peasants and Slaves: Strategies for Survival in Santana de Parnaíba, Brazil, 1720-1820*. Texas, University Microfilms Internacional, 1983

- METCALF, Alida C. “A família escrava no Brasil Colonial: um estudo de caso em São Paulo”, *História e População. Estudos sobre a América Latina*. São Paulo, Abep, 1990
- MILLER, Joseph. *Mortality in the Atlantic Slave Trade*, 1981
- MOTT, Luiz R. B. “Pardos e pretos em Sergipe: 1774-1851”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. No. 18, pp 7-37, São Paulo, 1976.
- MOTT, Luiz R. B. “Subsídios à História do pequeno comércio no Brasil”, In: *Revista de História*, vol. 53, no. 105, 1976, pp. 81-106.
- MOTT, Luiz. “Cautelas de alforria de duas escravas na província do Pará (1829-1846)”. *Revista de História*, XLVII, (95): 263-8, São Paulo, 1973.
- Mott, Luiz. *Rosa Egípcia. Uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand do Brasil, 1993.
- MOTTA, José Flávio. *Corpos Escravos, Vontades Livres. Estrutura de Posse de Cativos e Família Escrava em um Núcleo Cafeeiro (Bananal, 1801-1829)*, Tese apresentada ao Departamento de Economia da USP, 1990.
- MUNANGA, Kabengele. “Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil” In: SCHWARCZ, Lília Moritz; REIS, Letícia Vidor de Sousa. *Negras Imagens*. São Paulo, EDUSP: Estação Ciência, 1996.
- MUNANGA, Kabengele. “Origem e histórico do quilombo na África”. In *Revista USP*, São Paulo, (28): 56-63, dezembro/fevereiro 1995/96.
- NISHIDA, Mieko. “As alforrias e o papel da etnia na escravidão urbana: Salvador, Brasil, 1808-1888” In: *Revista de Estudos Econômicos*. São Paulo, Vol. 23, no. 2, pp. 227-265, maio-ago 1993.
- NOGUEIRA, Oracy, *Comunidade e Família: um Estudo Sociológico de Itapetinga*, Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, INEP, MEC, 1962.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto Preto quanto Branco*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1983.
- NOVAES, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1815)*. São Paulo, Hucitec, 1979.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. Salvador, Corrupio, 1988.
- Ordenações Filipinas* (editada pela primeira vez em 1603): Edição “fac-simile” da edição feita por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870, com nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII. Estratégias de Resistência através dos Testamentos*. São Paulo, Annablume, 1995.
- PELÁEZ, Carlos Manoel. “A propósito de cartas de alforria – Bahia, 1779-1850”. *Anais de História*, IV, 23-52, 1972.
- PETERKIN, Julia. *Black april*. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1927. .
- POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao Interior do Brasil (1817-1821)*. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976.
- POMPA, Cristina. “As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial”. In: *Revista Tempo*, n. 11, Rio de Janeiro, 2001.

- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo., Brasiliense, 1971 (1ª ed. de 1942).
- PYRARD DE LAVAL, François. *Voyage de François Pyrard, de Laval, contenant as navigation aux Indes Occidentales, Maldives, Moluques et au Brésil, et les divers accidents qí lui sont arrivés em ce Voyage pendant son séjour de dix ans dans ces pays*. 4ª. ed. ver. Paris, Louis Billaine, 1679 [1ª. Ed. 1611].
- RAMINELLI, Ronald. “Tapuia” In: VAINFAS, Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.
- RAMOS, Artur. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. 3ª ed., São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1979
- RAMOS, Donald. “A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838”. In: *História e População. Estudos sobre a América Latina*. São Paulo, Fundação Sistema Estadual de Análises de Dados, 1990.
- Recenseamento do Império do Brasil*, 1872. Arquivo do IBGE.
- REIS (1785). *Manuscritos de Manoel Martins do Couto Reys, 1785* - Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1997.
- REIS, João José “O levante dos malês: uma interpretação política” In: REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Cia das Letras, 1989
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, cia das Letras, 1989.
- RIBEYROLLES, Charles (1812-1861). *Brasil Pitoresco*. Trad. Gastão Penalva. Belo Horizonte: Itatiaias; São Paulo: EDUSP, 1980, 2 vols.
- RIBEYROLLES, Charles. *Brasil pitoresco. História – descrições – viagens – colonização*. Edição bilíngüe (francês-português). 3 tomos em 1 v. Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1859.
- RIOS, Ana Lugão. *Família e Transição. Famílias Negras em Paraíba do Sul, 1872-1920*, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da UFF, Niterói, 1990.
- RODRIGUES, Cláudia. “A secularização da morte no Rio de Janeiro (1850-1891)”. Qualificação de doutorado, Niterói, UFF, 2000.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 5ª ed., São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1977.
- RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil* (1835). Trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Círculo do Livro, s/d.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Vassalo e soberano: apelos extrajudiciais de africanos e de indivíduos de origem africana na América Portuguesa”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa, Estampa, 1995, (215-233).
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Women and society in colonial Brazil”, In: *JLAS*, vol. 9, parte I, maio de 1977.

- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *The Black man in slavery and freedom in colonial Brazil*. New York, St. Martins's Press, 1982.
- SANTA INÊS, frei Manuel de. *Carta pastoral do arcebispo São Paulo eleito dom frei Manuel de Santa Inês, dirigida às religiosas do convento de Santa Clara do Desterro da cidade da Bahia*.
- SAUNDERS, A. C. De C. M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.
- SCHLICHTHORST, C. *O Rio de Janeiro como é, 1824-1826*. Rio de Janeiro, 1943.
- SCHULER, Mônica. *Alas, Alas, Kongo*. Baltimore, 1980.
- SCHWARTZ, Stuart B. "A manumissão dos escravos no Brasil Colonial, 1684-1745". In: *Anais de História*, VI: 71-114, 1974.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos. Engenheiros e Escravos na Sociedade Colonial*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo, Cia das Letras, 1988.
- SCHWARTZ, Stuart & SLENES, Robert & COSTA, Iraci Del Nero da. "A Família Escrava em Lorena (1801)", *Revista de Estudos Econômicos*, Número 17 (2), São Paulo, IPE/USP, 1987.
- SCHWARTZ, Stuart B. "A manumissão dos escravos no Brasil Colonial, 1684-1745". In: *Anais de História*, VI: 71-114, 1974.
- SCHWARTZ, Stuart B. "The manumission of slave in colonial Brazil. Bahia, 1684-1745" In: *The Hispanic American Historical Review (HAHR)*, 54, no. 4 (Nov. 1974): 603-635.
- SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua portuguesa*, Lisboa, Typografia Lacerdina, 1813.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. "A luta pela alforria". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil. Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 2000.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, T.A. Queiroz, Editor; Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- SIMONSEN, Roberto. *História econômica do Brasil (1500-1820)*. (1937) 8ª ed., São Paulo, Ed. nacional, 1978.
- SLENES, Robert W. "Lares Negro, Olhares Brancos: Histórias da Família Escrava no Século XIX" in *Escravidão. Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol8, Número 16, 1988
- SLENES, Robert W. "Malungu, Ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil" in *Redescobrir os Descobrimentos: as Descobertas do Brasil*. São Paulo, Revista U.S.P., n. 12 (dez, jan, fev, 1991-1992).
- SLENES, Robert W. *The demography and economics of brazilian slavery, 1850-1880*. Tese de doutoramento em história. Stanford University, 1976.
- SLENES, Robert. *Na Senzala uma Flor: as eSão Pauloeranças e as recordações na formação da família escrava – Brasil, sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.
- SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor. ESão Pauloeranças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Márcio de Souza. *A doença e a cura: saberes médicos e cultura popular na Corte imperial*. Niterói, UFF, 1999 (dissertação de mestrado).



- SOARES, Marisa de Carvalho. *Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Os “pretos minas” no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Niterói, UFF, 1997. Tese de doutoramento.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1983.
- SPIX, Johann B. von; MARTIUS, Carl Friedrich P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.
- TANNENBAUM, Frank. *El negro em las Américas. Esclavo y ciudadano*. Buenos Aires, Paidós, 1968; ELKINS, Stanley M. *Slavery. A problem in American institutional & intelectual life*. Chicago, The University of Chicago Press, 1959.
- TAUNAY, Afonso d’Escragnolle. *Subsidios para a história do tráfico africano no Brasil*. São Paulo, 1941.
- THOMPSON, Robert Farris. The Sign of the Four Moments of the Sun: kongo art and religion in the Americas. In: *Flash of São Pauloirit: african and afro-american art and philosophy*. New York, Pantheon Books,
- THOMPSON, Robert Farris; CORNET, Joseph. *The four moments of the sun: Kongo art in two worlds*. Washington, National Gallery of Art, 1981.
- THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. New York, Cambridge University Press, 1992.
- TSCHUDI, Johann J. von. *Viagem às províncias do Rio de Janeiro e São Paulo*. Trad. Eduardo de Lima Castro. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.
- VAN WING, J. *Études bakongo: sociologie – religion et magie*. 2a. ed., 2 v. Bruxelas: Desclée de Brouwer, 1959.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de *História Geral do Brasil*. (1º. e 2º. vols publicados entre 1854 e 57, e 2ª. edição, de 1877, “muito aumentada e melhorada pelo autor”) 10a. ed., Belo Horizonte, Ed.. Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1981.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tasso Gadzanis. São Paulo, Corrupio, 1987.
- VERGER, Pierre. *Os libertos. Sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo, Corrupio, 1992.
- VERLINDER, Charles. *L’esclavage dans l’Europe médiévale*. Bregge: De Tempel, 1949.
- VIANNA, Marly de Almeida Gomes. *A estrutura de distribuição de terras no município de Campina Grande, 1840-1905*. Dissertação de mestrado em economia. Universidade Federal da Paraíba, 1985.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. 2ª. ed., 3 vols. Salvador, Itapuã, 1969 (título original: *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas*).
- WALSH, Robert. *Notícias do Brasil*. Trad. Regina Regis Junqueira, 2 vols., Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1985 (1ª. ed. inglesa de 1830).
- WELLS, James W. *Explorando e Viajando Três Mil Milhas através do Brasil*. Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1886.

WRIGHT, Erik O. "Varieties of marxist conception of class structure". Mimeo. Madison, 1979, APUD REIS (1989).

XAVIER, Regina Célia Lima. *A conquista da liberdade. Libertos em Campinas na Segunda metade do século XIX*. Campinas: Área de Publicações CMU/UNICAMP, 1996.

## ANEXO 1

### ***Livro Quarto, Título LXIII, das Ordenações Filipinas***

Das doações puras e alforria, que se podem revogar por causa de ingratidão

As doações puras e simplesmente feitas sem alguma condição, ou causa passada, presente, ou futura, tanto que são feitas per consentimento dos que as fazem e aceitação daqueles, a que são feitas, ou do Tabelião, ou pessoa, que per Direito em seu nome pôde aceitar, logo são firmes e perfeitas, de maneira que em tempo algum não podem ser revogadas. Porém, se aqueles, a que foram feitas, forem ingratos contra os que lhas fizeram, com razão podem per eles as ditas doações ser revogadas por causa de ingratidão. Essas causas são as seguintes:

M.-liv. 4 t.55 pr.<sup>383</sup>

A primeira causa é, se o donatário disse ao doador, que em sua presença, quer em sua ausência, alguma grave injúria, assim como se lha dissesse em Juízo, ou em público, perante alguns homens bons, de que o doador recebesse vergonha. E se for dúvida, se a injúria assim feita é grave, ou não, fique em arbítrio do Julgador.

M.-liv. 4 t.55 pr. #1.

A segunda causa é se o feriu com pau, pedra, ou ferro, ou pôs as mãos nele irosamente com tenção de o injuriar e desonrar.

M.-liv. 4 t.55 pr. #2.

A terceira causa é, se o donatário tratou negócio, ou ordenou coisa, por que viesse grande perda e dano ao doador em sua fazenda, ainda que seu propósito não tivesse real efeito; porque neste caso sua má tenção deve ser havida por consumada, se para isso fez tudo o que pôde, e não ficou por ele vir a efeito.

M.-liv. 4 t.55 pr.

A quarta causa é, quando o donatário per alguma maneira insidiou acerca de algum perigo e dana da pessoa do doador; assim como, se ele per si, ou per outrem lhe procurasse a morte, ou perigo de seu corpo, ou estado, posto que seu propósito não tivesse efeito como fica dito no parágrafo precedente.

M.-liv. 4 t.55 pr.

A quinta causa é, quando o donatário prometeu ao doador, por lhe fazer a doação, dar-lhe, ou cumprir-lhe alguma coisa, e o não fez, nem cumpriu, como prometeu.

M.-liv. 4 t.55 pr.

Se alguma mulher depois da morte de seu marido fizer doação a algum seu filho, que dele tenha, e depois da doação se casar com outro marido, se depois esse filho for ingrato

---

<sup>383</sup> Refere-se às Ordenações Manuelinas.

contra ela, poderá ela revogar essa doação por cada uma destas três causas de ingratidão somente.

A primeira, se esse filho insidiou a vida de sua mãe.

A segunda, se pôs as mãos irosamente nela.

A terceira, se ordenou alguma coisa em perda de toda sua fazenda.

E não poderá revogar essa mãe outro caso alguma a doação, feita a seu filho, por outra causa de ingratidão; por quanto é presunção de Direito, que, pois ela se casou com outro marido depois da doação feita, facilmente a seu requerimento se moveria e revoga-la: e por tanto lhe foram coaretadas as causas de ingratidão, porque pudessem revogar a dita doação.

Se alguém forrar o seu escravo, livrando-o de toda a servidão, e depois que for forro, cometer contra quem o forrou, alguma ingratidão pessoal em sua presença, ou em ausência, quer seja verbal, quer de feito e real, poderá esse patrono revogar a liberdade, que deu a esse liberto, e reduzi-lo à servidão, em que antes estava. E bem assim por cada uma das outras causas de ingratidão, porque o doador pode revogar a doação feita ao donatário, como dissemos acima.

E bem assim, sendo o patrono posto em cativo, e o liberto o não remir, sendo possante para isso, ou estando em necessidade de fome, o liberto lhe não socorrer a ela, tendo fazenda, por que o possa fazer, poderá o patrono revogar a liberdade ao liberto, como ingrato, e reduzi-lo à servidão, que antes estava.

E se o doador, de que acima falamos, e o patrono, que por sua vontade livrou o escravo da servidão, em que era posto, não revogou em sua vida a doação feita ao donatário, ou a liberdade, que deu ao liberto, por razão da ingratidão contra ele cometida, ou não moveu em sua vida demanda em Juízo para revogar a doação ou liberdade, não poderão depois de sua morte seus herdeiros fazer tal revogação.

E bem assim não poderá o doador revogar a doação ao herdeiro do donatário por causa da ingratidão pelo donatário cometida, pois a não revogou em vida do donatário, que a cometeu. Porque esta faculdade de poder revogar os benefícios por causa da ingratidão, somente é outorgada àqueles, que os benefícios deram, contra os que deles os receberam, sem passar aos herdeiros, nem contra os herdeiros de uma parte, nem da outra.

10- E posto que na doação feita de qualquer benefício seja posta alguma cláusula, porque o doador prometa não revogar a doação por causa da ingratidão, tal cláusula não valha coisa alguma, e sem embargo dela a doação poderá ser revogada por causa de ingratidão, segundo temos declarado. Porque, se tal cláusula valesse, provocaria os homens para facilmente caírem em crime de ingratidão.<sup>384</sup>

---

<sup>384</sup> Consultei a seguinte edição das Ordenações Filipinas (editada pela primeira vez em 1603): Edição “fac-simile” da edição feita por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870, com nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, pp. 6-7.